Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME VII

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (Ve)
1902

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R36
c.1

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les cinq premières années, voir la table du tome V.

Boudinhon (A.). La *Missa paenitentium* dans l'ancienne discipline d'Occident 1

Callewaert (C.). Le codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'*Apologeticum* de Tertullien 322

Cochin (Henry). Le frère de Pétrarque et le livre du *Repos des religieux* :

Quatrième article 21

— Le frère de Pétrarque : note chronologique... 150

Voir VI, 42, 151, 495.

Croulbois (J.), VI, 1.

Cumont (Franz), VI, 97.

Essais et Notices :

John Ruskin 231

Fournier (Paul). Études sur les pénitentiels :

1. Le pénitentiel *Vallicellanum secundum* .. 59

3. Le pénitentiel *Casinense* 121

Voir VI, 289.

Griselle (Eugène). Épisodes de la campagne antiquiétiste (1696-1699), d'après la correspondance de Bossuet, de son frère et de son neveu ; L'aventure de l'abbé Bossuet à Rome :

1. L'accusation et la défense 385

Hemmer (H. M.), VI, 89, 259.

Index du septième volume 564

Labourt (Jérôme). Le christianisme dans l'Empire des Perses :

1. Histoire extérieure..... 97
2. Histoire intérieure..... 193
La Vallée Poussin (Louis de), VI, 70.
Lejay (Paul). Essais et notices :
Saint-Bénigne de Dijon..... 71
— Ancienne philologie chrétienne :
16. Les symboles..... 186
17. La liturgie :
A. Généralités..... 189
B. Liturgies orientales..... 190. 275
C. La messe..... 281
D. Cycle festal et culte des saints :
1° Généralités..... 354
2° Pénétration du christianisme par le paganisme..... 360
3° Notes diverses d'hagiographie..... 369
4° Pèlerinages..... 375
E. Usages funéraires..... 478. 541
F. Rit ambrosien..... 548
G. Le livre d'Aethelwold ou de Cerne et les idées liturgiques de M. Bishop..... 556
Lenain (Denys), VI, 454, 531.
Loisy (Alfred). Chronique biblique :
5. Histoire des origines chrétiennes (*suite*).. 167
6. Religion d'Israël et théologie biblique... 173
— Chronique biblique :
1. Ouvrages généraux..... 253
2. Métrique biblique, éditions et critique textuelle..... 268
3. Exégèse..... 377
4. Histoire biblique..... 383. 448
5. Théologie biblique..... 449
Voir VI, 111, 193, 318, 365; 278, 476, 536.

MEILLET (A.). Essais et notices :
Euthyme, dernier patriarche de Bulgarie ... 534
MESSIN (Georges), VI, 183, 287.
MICHEL (Charles). Religions des peuples classiques avant le christianisme :
6. Religion romaine 176
7. Superstitions des peuples classiques 184
Voir VI, 178, 465.
MORIN (G.). Essais et notices :
Origine de la formule pseudo-augustinienne : « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas » 147
NOVATI (François), VI, 32.
RAMSAY (H. L.). Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana 419
RICHARD (P.). La légation Aldobrandini et le traité de Lyon (septembre 1600-mars 1601); La diplomatie pontificale, ses agents au temps de Clément VIII :
Premier article 481
TUREAU-DANGIN (François), VI, 481.
TURMEL (J.). Le dogme du péché originel dans saint Augustin :
Pendant la controverse pélagienne :
2. Essence et propagation du péché originel 128
3. Conséquence du péché originel ; Le libre arbitre et la nature pure 209
— Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine :
1. La condition primitive de l'homme et la notion de sa chute 289
2. Essence du péché originel ; Progrès, déclin et chute de la théorie augustinienne 510
Voir VI, 13, 235, 385, 406.

WULF (Maurice de). Chronique d'histoire de la philosophie médiévale :
A. Jugement d'ensemble 461
B. La scolastique avant le XIIIe siècle. 464
C. La philosophie arabe et juive 468
D. La philosophie scolastique au XIIIe siècle 470
E. La mystique orthodoxe et hétérodoxe. . . 536
Voir VI, 427.

LA *MISSA PAENITENTIUM*
DANS L'ANCIENNE DISCIPLINE D'OCCIDENT

Tous les auteurs, sans exception notable, qui ont traité de la discipline pénitentielle dans l'Église d'Occident, ont enseigné que les pénitents étaient exclus de l'assistance aux saints mystères. Aussitôt après le renvoi des catéchumènes, il y aurait eu le renvoi des pénitents, la « missa paenitentium », qui cependant aurait disparu de bonne heure des liturgies. Cette manière de voir ne rencontrait aucune opposition. L'assimilation caractéristique entre la première admission par le baptême et la seconde par le baptême laborieux de la pénitence, entre les catéchumènes et les pénitents, le renvoi des pénitents conservé dans les liturgies orientales, faisaient accepter sans difficulté l'existence d'une « missa paenitentium » en Occident ; par suite la réconciliation aurait eu pour effet d'admettre de nouveau les pénitents à l'assistance aux saints mystères aussi bien qu'à la communion eucharistique.

Aussi est-ce un vif sentiment de surprise que l'on éprouve en lisant le remarquable travail publié par le Dr Hugo Koch dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, *Die Bässerentlassung in der alten abendländischen Kirche* (82e année, 1900, IV, pp. 481-533).

Les travaux des dernières années, en particulier ceux de M. von Funk, avaient précisé sur plus d'un point nos idées sur l'ancienne discipline pénitentielle ; ce serait une nouvelle modification a y ajouter : l'étude de M. Koch prouve, en effet, qu'en Occident, les pénitents n'étaient pas exclus de l'assistance aux saints mystères, et qu'il n'y a jamais eu de « missa paenitentium » dans les liturgies

occidentales. Les pénitents auraient régulièrement été, sous ce rapport, dans la même situation que ceux des deux dernières catégories usitées en Orient, les *prostrati* et les *consistentes*, admis, comme l'on sait, aux saints mystères, mais non à la communion eucharistique. Il est intéressant de faire connaître cette discipline ; aussi pensons-nous faire chose utile en résumant ici l'étude du Dr Koch.

Le texte qui semble lui avoir donné l'éveil est un passage de Sozomène (*H. E.*, VII, 16 ; Migne *P. G.* 67, c. 1460 sq.) que M. Holl (*Enthusiasmus u. Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, p. 253) cite à l'appui de cette assertion : « En Occident, tous les pénitents assistent à tout le service divin, y compris l'oblation eucharistique. » Sozomène vient de parler de l'institution du prêtre pénitencier ; il dit que les Novatiens ne connaissent pas cet usage, tandis que d'autres sectes le pratiquent ; puis, il fait remarquer qu'on l'observe fidèlement en Occident et particulièrement dans l'Eglise romaine. « Là, dit-il, les pénitents occupent une place déterminée. Ils s'y tiennent dans une attitude de tristesse et d'affliction. Mais quand le service divin touche à sa fin, sans cependant qu'ils aient participé aux saints mystères (ἤδη δὲ πληρωθείσης τῆς τοῦ θεοῦ λειτουργίας, μὴ μεταστχόντες ὧν μύσταις θέμις), ils se prosternent sur le sol en pleurant et gémissant. L'évêque s'associe à leurs larmes, se prosterne à son tour sur le sol, et bientôt toute la multitude qui remplit l'église, pleure et gémit. L'évêque se relève le premier, fait relever l'assistance, prononce une prière, comme il lui plaît, sur les pécheurs repentants, et les congédie. Chacun des pénitents s'applique à se mortifier par les jeûnes, la privation de bains, l'abstinence et la pratique des autres œuvres qui lui sont imposées, jusqu'au temps marqué par l'évêque. Au jour fixé, ayant ainsi achevé de payer sa dette pénale, il est libéré de ses péchés

et admis de nouveau parmi le peuple fidèle. Voilà ce que les prêtres romains pratiquent depuis longtemps et jusqu'à maintenant. »

Il est clair que, dans la pensée de Sozomène, cette prière des pénitents et sur les pénitents, en usage à Rome, avait lieu à la fin de la réunion liturgique, à laquelle ils assistaient jusqu'au bout, sans communier. Le P. Morin (*Comm. hist. de disc. in adm. sacr. paenit.*, l. VI, c. 9, n. 6, p. 263), donne des paroles de Sozomène une traduction forcée qui lui permet de maintenir l'exclusion des pénitents dès le commencement de la liturgie eucharistique ; il ajoute que les renseignements donnés par Sozomène sont inexacts, et tel est aussi l'avis de Binterim (*Vorzügl. Denkwürdigkeiten*, V, 2, p. 388). Quant au Dr Holl, il reproche à Sozomène d'alléguer à l'appui de son affirmation relative à l'institution du prêtre pénitencier à Rome, une scène où ce prêtre ne joue aucun rôle. Il n'en demeure pas moins certain pour M. Holl qu'en Occident les pénitents assistaient à tout le service, d'autant, ajoute-t-il, que le témoignage de l'historien oriental est corroboré par celui de toute l'antiquité. Il est intéressant d'en faire le contrôle.

Ce contrôle, M. Koch l'établit en parcourant successivement les textes patristiques, conciliaires et liturgiques relatifs à la discipline pénitentielle en Afrique, en Italie, en Gaule et en Espagne. Suivons-le dans cette énumération, en passant rapidement sur les textes qui n'ont pas de signification précise pour la question qui nous occupe.

I. L'Afrique. — D'après Binterim (*op. cit.*, V, 2, p. 293) on peut conclure des écrits de Tertullien « que les pénitents étaient séparés des autres fidèles et exclus de l'église à un moment donné, en même temps que les catéchumènes ». Mais le renvoi au *De praescript.*, c. 40 (41), est sans valeur, car Tertullien se contente, dans ce passage, de reprocher aux hérétiques de ne pas maintenir la disci-

pline, de n'établir aucune distinction entre les catéchumènes et les fidèles ; il n'y fait aucune mention des pénitents. Dans les traités *De paenitentia*, *De pudicitia* (surtout c. 1 et 4) et dans l'*Apologétique* (c. 39), il parle bien de crimes qui entraînent l'exclusion totale de l'Église, tandis que d'autres ne ferment pas tout accès à la réconciliation ; mais nous ne pouvons en tirer aucun renseignement précis sur la condition faite à ceux qui étaient admis à la pénitence, en ce qui concerne leur présence à l'assemblée liturgique.

Nous ne sommes guère plus heureux avec saint Cyprien. Sans doute, le grand évêque de Carthage parle en de nombreux passages de ceux qui demandent la pénitence et sont jusque-là complètement exclus de l'église (*Ep.* 30, 6 ; *Ep.* 15, 1 ; cf. *Ep.* 16, 2) ; il parle de pénitents qui sont réconciliés totalement et rendus à la communion ecclésiastique et eucharistique ; mais aucun de ces textes ne nous renseigne positivement sur la situation des pénitents par rapport à leur assistance au sacrifice.

Même saint Augustin ne nous fournit pas de texte décisif dans un sens ou dans l'autre, bien qu'il ait parlé à maintes reprises de la pénitence et des pénitents. M. Koch a cependant relevé quelques passages qui semblent difficiles à concilier avec une exclusion des pénitents, au moment de la « missa catechumenorum ». En effet, le saint docteur ne parle jamais de ce renvoi des pénitents, même quand il mentionne celui des catéchumènes ; ainsi, *Serm.* 49, 8 : « Ecce post sermonen fit missa catechumenis, manebunt fideles. » Quand il parle de la peine caractéristique de la pénitence, il ne se sert jamais d'expressions qui impliquent expressément l'exclusion du service divin ; ses paroles semblent devoir s'entendre seulement de la privation de l'eucharistie : « Remoti a sacramento altaris participandi (*Serm.* 352, 3, 8) ; ab altaris communione separetur (*Serm.* 351, 3, 4) ; a societate removemus altaris

(*Ep.* 153, 3, 6) ; a communione prohibere (*Serm.* 351, 4, 10) ». Mais il y a un passage beaucoup plus caractéristique dans le *Serm.* 351, 4, 7 ; si on ne peut y voir une preuve absolue de la présence des pénitents au service divin, il en résulte cependant une très grave probabilité : « Postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut qui separari a regno caelorum timet per ultimam sententiam summi judicis, *per ecclesiasticam disciplinam* a sacramento caelestis panis interim separetur. Versetur ante oculos imago futuri judicii, ut *cum alii accedunt ad altare Dei quo ipse non accedit*, cogitet quam sit contremiscenda illa poena, qua, percipientibus aliis vitam aeternam, alii in mortem praecipitantur aeternam. »

Nous ne trouvons donc en Afrique aucun texte absolument probant ; mais tandis qu'aucun ne nous parle d'une *missa paenitentium*, plusieurs nous inclinent à penser que les pénitents assistaient au service divin.

II. L'Italie. — 1° *Milan*. Des lettres de saint Ambroise, de son traité *De paenitentia*, il ne résulte aucune preuve positive sur le sujet qui nous occupe ; tout au plus pourrait-on en tirer une preuve négative : le saint docteur ne mentionnant jamais une « *missa paenitentium* » et semblant supposer les pénitents exclus principalement de la communion eucharistique. Le passage le plus significatif, bien que non concluant, est celui-ci (*De Paenit.*, II, 89) : « Sunt etiam qui arbitrantur hoc esse paenitentiam, *si abstineant a sacramentis caelestibus*. Hi saeviores in se judices sunt, qui poenam praescribunt sibi, declinant remedium, quos vel poenam suam conveniebat dolere, quia caelesti fraudarentur gratia. » Évidemment ces chrétiens se traitaient eux-mêmes comme des pénitents ; mais leur abstention des sacrements célestes consistait-elle à ne pas communier, ou à ne pas venir aux réunions, ou à se retirer après l'homélie ?

Nous devrions, ce semble, trouver des renseignements plus précis dans l'affaire de la pénitence imposée à Théodose, après le massacre de Thessalonique. La chose mérite un examen attentif.

Pour ne pas nous exposer à des conclusions trop hâtives, il faut distinguer soigneusement trois périodes dans l'action pénitentielle, et particulièrement dans celle de Théodose. 1. Le coupable n'a pas encore demandé, ni obtenu la pénitence ; il est totalement exclu de l'Église, excommunié ; 2. Il a demandé et obtenu la pénitence ; il est pénitent ; à ce titre, il est certainement exclu de l'eucharistie ; nous nous demandons s'il est également exclu de l'assistance au sacrifice ; 3. Enfin il est réconcilié, admis de nouveau à la participation aux saints mystères et particulièrement à l'eucharistie. — Or, ce que nous connaissons le mieux de la pénitence de Théodose se rapporte à la première phase : les démarches de saint Ambroise ayant principalement pour but d'amener l'empereur à demander la pénitence. Pour cela le saint évêque traite le meurtrier de Thessalonique en pécheur public, en excommunié ; il refuse de l'admettre dans l'assemblée, et de célébrer le sacrifice devant lui. Il lui écrit : « Offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere. An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet ? Non puto. » En se présentant à l'église sans avoir fait aucune démarche en vue d'expier sa faute, l'empereur aurait agi comme un fidèle parfaitement en règle avec l'autorité ecclésiastique et avec sa conscience ; il aurait pris place parmi les fidèles et régulièrement il aurait dû communier, du moins il en aurait eu le droit. Tel est le nouveau manquement, ajouté au premier, que saint Ambroise veut à tout prix éviter. L'empereur ne peut participer au sacrifice sans expiation préalable ; aussi l'évêque lui dit-il (*Ep.* 51, n 15) : « Tunc *offerres*, cum *sacrificandi* acceperis facultatem, quando hostia tua

accepta sit Deo... *Et simplex oratio* sacrificium est : haec veniam refert, illa offensionem, quia haec habet humilitatem, illa contemptum. Dei enim vox est, quod malit ut fiat mandatum ejus quam deferatur sacrificium ».

C'est donc pour amener l'empereur à la pénitence que saint Ambroise lui interdit l'entrée de l'église et l'assistance au sacrifice ; c'est ce qui résulte clairement des paroles des historiens, en particulier de la *Vie de saint Ambroise* par Paulin (c. 24) : « Quod factum ut cognovit sacerdos, *copiam* imperatori *ingrediendi ecclesiam denegavit*, nec prius dignum judicavit *coetu ecclesiae vel sacramentorum communione* quam publicam *ageret* paenitentiam. » En sorte que la scène émouvante qui se serait passée devant le portail de l'église, devait se rapporter, à la supposer exacte, à ce premier refus de la communion ecclésiastique avant la demande de la pénitence. Nous pouvons donc omettre la discussion de M. Koch sur l'authenticité de cette scène.

Mais après que Théodose eut humblement confessé son crime et en eut accepté la pénitence, qu'il accomplit, nous disent les historiens, de la manière la plus édifiante, quelle fut sa situation par rapport à l'assistance au service divin ? Évidemment la même que celle des autres pénitents. Mais encore ? Les pénitents assistaient-ils, à Milan, au sacrifice ? La suite de l'histoire ne nous apporte aucun éclaircissement.

Nous savons seulement (Mabillon, *Mus. ital.*, I, 108) que le samedi avant le dimanche des Rameaux, le diacre disait à haute voix : « Si quis catechumenus, procedat. Si quis Judaeus, procedat. Si quis paganus, procedat. Si quis haereticus, procedat. Cujus cura non est, procedat. » Il serait étrange de n'avoir pas nommé les pénitents, s'ils avaient été l'objet d'un semblable renvoi.

Ainsi donc, à Milan, aucun texte ne nous fait penser que les pénitents n'aient pas assisté au service divin.

2° *Rome.* — Ici encore nous devons négliger, comme inutiles pour notre question, les textes qui représentent comme hors de l'Église les personnes qui demandent la pénitence ; ainsi Natalius (Euseb., *H. E.*, V, 28) ; Fabiola (Hieron., *Ep.* 30, *ad Oceanum*). Mais la célèbre décrétale de Sirice, si riche en renseignements de toute sorte, nous permettra d'arriver à une conclusion ferme, au moins pour le temps où elle fut écrite.

Sirice écrit à Himère de Tarragone, au sujet des apostats (c. 3) : « Quos a Christi corpore et sanguine, quo dudum redempti fuerant renascendo, jubemus abscidi. Et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conversi, his quamdiu vivunt *agenda paenitentia* est, et in ultimo fine suo *reconciliationis* gratia tribuenda. » Le c. 5 traite en termes fort durs des pécheurs qui, après avoir reçu la pénitence, retombent dans leurs fautes graves; et voici quelle conduite on devra tenir à leur égard : « De quibus, quia jam suffugium non habent paenitendi, id duximus decernendum, ut *sola* intra ecclesiam fidelibus *oratione* jungantur, *sacrae mysteriorum celebritati*, quamvis non mereantur, *intersint*, a Dominicae autem mensae convivio segregentur, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent, et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscenis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari. » Le c. 6 s'occupe de ceux qui avaient violé leurs vœux de religion, et décrit ainsi leur punition : « Illas ergo impudicas detestabilesque personas a monasteriorum coetu *ecclesiarumque conventibus eliminandas* esse mandamus, quatenus *retrusae in suis ergastulis* tantum facinus continua lamentatione deflentes, purificatorio possint paenitudinis igne decoquere, ut eis vel ad mortem saltem, solius misericordiae intuitu, per communionis gratiam possit indulgentia subvenire. »

Ces textes, le second surtout, sont très significatifs. Les pécheurs qui avaient une première fois reçu la pénitence et qui retombaient dans des fautes graves ne pouvaient plus demander la pénitence. En tout cas, si l'Église avait à intervenir à leur égard, il est bien évident qu'elle ne pouvait les traiter moins sévèrement que les pénitents admis pour la première fois à la pénitence publique. Si ceux-ci avaient été régulièrement exclus, en qualité de pénitents, de l'assistance aux saints mystères, la même exclusion aurait dû atteindre, *a fortiori*, les relaps. Or, les relaps ne sont privés que de la communion eucharistique, seulement ils le sont jusqu'à la mort. Donc, les pénitents n'étaient pas exclus ; ils assistaient au sacrifice, et le témoignage de Théodoret trouve ici une éclatante confirmation. Les apostats, les ascètes qui ont violé leurs vœux, ne reçoivent aussi qu'à la mort la réconciliation finale. Mais cette réconciliation ne peut avoir eu pour eux un sens plus sévère que pour les relaps ; que si, à l'égard de ces derniers, elle signifie uniquement le viatique, puisque l'admission au sacrifice était déjà acquise, il en est nécessairement de même pour les autres. Il est donc impossible de concilier ces textes avec le prétendu renvoi des pénitents en même temps que les catéchumènes, après l'homélie.

Les décrétales d'Innocent et de saint Léon nous fourniraient d'abord l'argument négatif déjà signalé ; de plus, une lettre de saint Léon et une autre de saint Félix II donnent un argument « a contrario » assez concluant. Il s'agit des clercs supérieurs, prêtres et diacres, qui ont commis des fautes graves. Saint Léon (*Ep.* 167, 2) rappelle à leur sujet l'antique règle : ils ne peuvent être admis à la pénitence, le remède est la déposition ou la retraite. Il est contraire à l'usage ecclésiastique, dit le Pape, que ces pécheurs « per manus impositionem remedium accipiant paenitendi... unde hujusmodi lapsus ad promerendam

misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa. » Félix II dit à leur sujet (*Ep.* 13, c. 2, n. 5) : « In paenitentia, si resipiscunt, jacere conveniet, *nec orationi non modo fidelium, sed ne catechumenorum quidem omnimodis interesse* ; quibus communio laica in morte redhibenda est. » Ces clercs coupables étaient, on le voit, plutôt excommuniés que pénitents ; en tout cas, l'interdiction absolue d'assister même au début du service, les distingue nettement des pénitents.

Cette même lettre contient des traductions et adaptations embarrassées des canons pénitentiels des conciles orientaux ; soit dans cette pièce, soit dans les versions dionysienne et isidorienne, on voit que les ἀκροώμενοι, *audientes*, ne représentent pour les traducteurs ou adaptateurs que des catéchumènes, non des pénitents, et que les romains ne connaissaient d'autre renvoi liturgique que celui des catéchumènes. La conclusion ressort d'une manière frappante d'un passage des « dicta Gelasii papae », quelque controversée que soit d'ailleurs l'attribution de cette pièce. On y décrit ainsi les phases de la pénitence. Le pécheur est d'abord excommunié, exclu du « consortium aliorum fidelium qui intra ecclesiam stant », et placé « extra ecclesiam *inter audientes id est catechumenos* » ; ensuite il est admis « in ecclesiam in communionem id est *consortium orationis cum paenitentibus* », enfin, « redeat *plenius* ad communionem id est consortium ceterorum fidelium et *perceptionis* sacri corporis et sanguinis ». On saisit sur le vif la manière dont des occidentaux comprenaient les textes disciplinaires des conciles d'Orient. Pour eux, évidemment, les pénitents n'étaient pas exclus du service divin.

Par contre, Cassiodore, bien au courant des usages de Rome, traduit sans aucune modification le passage de Sozomène, et écrit, dans son *Hist. tripart.*, IX, 35 : « Dum

enim sacra celebratio *fuerit adimpleta*, illi communionem non percipientes cum gemitu et lamentatione semetipsos in terram prosternunt. »

Les écrits de saint Grégoire, déjà plus tardifs, nous donnent pleinement la même preuve négative que les textes antérieurs. Il y a cependant un passage (*Dialog.* II, 23) où plusieurs auteurs (ainsi Morin, *op. cit.*, p. 263) ont vu une allusion au renvoi liturgique des pénitents. Saint Grégoire y raconte une histoire assez étrange : il y avait dans un monastère deux religieuses qui ne savaient pas tenir leur langue ; saint Benoît les avait menacées, si elles ne se corrigeaient pas, d'excommunication, c'est-à-dire de les priver de la communion. Or elles moururent quelques jours après sans s'être améliorées et furent ensevelies dans l'église. « Cumque in eadem ecclesia missarum sollemnia celebrarentur, atque *ex more diaconus clamaret* : *Si quis non communicat det locum*, nutrix earum, quae pro eis oblationem Domino offerre consueverat, eas de sepulcris suis progredi et *exire de ecclesia* videbat. » La chose se renouvela plusieurs fois et saint Benoît en fut informé. Il donna une oblation et dit : « Ite et hanc oblationem pro eis offerri Domino facite, et ulterius excommunicatae non erunt. » Et en effet, « quae dum oblatio pro eis fuisset immolata, et a diacono juxta morem clamatum est ut *non communicantes ab ecclesia exirent*, illae exire ab ecclesia ulterius visae non sunt. Qua ex re indubitanter patuit quia, dum inter eos, qui communione privati sunt, minine *recederent*, communionem a Domino per servum Domini recepissent ». Mais c'est dénaturer le sens de cette histoire que de voir dans ces deux religieuses des pénitentes ; de ce que saint Benoît les avait menacées de les priver de communion, il ne s'en suit pas qu'elles aient été rangées parmi les pénitentes ; de plus, elles étaient mortes, et l'histoire se rapporte bien plutôt au soulagement des âmes des défunts. Quant à l'admonition du diacre, rien

n'indique qu'elle visât spécialement les pénitents; et les aurait-elle visés, qu'elle prouverait notre thèse, bien loin de l'ébranler; car il est clair que le diacre prononçait ces paroles immédiatement avant la communion. Donc, les pénitents auraient assisté jusque-là au service et n'avaient pas quitté l'église au moment du renvoi des catéchumènes.

Enfin, aucun texte liturgique ne mentionne d'autre renvoi que celui des catéchumènes. Ainsi dans l'*Ordo romanus* VII, 3, le diacre dit : « Catechumini recedant. Si quis catechuminus est recedat. Omnes catechumeni exeant foras. » Mais aucune mention des pénitents. Rien non plus dans les formules des sacramentaires pour l'imposition de la pénitence, n'est de nature à nous faire entendre que les pénitents étaient exclus de l'assistance au service divin.

Pour l'Église Romaine, nous arrivons donc à cette conclusion, que non seulement aucun texte ne signale le renvoi des pénitents, mais au contraire plusieurs indiquent clairement la présence des pénitents à la liturgie eucharistique.

III. La Gaule. — Les canons des conciles sont assez riches en dispositions relatives à la discipline pénitentielle. S'il était certain que la communion dont il y est parlé est la communion eucharistique, plusieurs textes ne seraient explicables qu'en admettant la présence des pénitents à la liturgie. De ce nombre est le can. 3 du concile d'Orange de 441 : « Qui recedunt de corpore, paenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi, secundum definitiones patrum, qui hujusmodi *communionem* congruenter *viaticum* nominarunt. Quod si supervixerint, *stent in ordine paenitentium*, et ostensis necessarüs paenitentiae fructibus, legitimam *communionem* cum recon-

ciliatoria manus impositione *percipiant.* » Si le canon est une réminiscence du 13e de Nicée, il sera encore plus facile de conclure que les pénitents communiquaient à la prière, puisque le grand concile dispose que les pénitents qui ont reçu le viatique en danger de mort achèvent leur pénitence parmi ceux qui participent seulement à la prière.

Même observation pour le can. 2 de Vaison en 442.

La collection connue sous le nom de IIe concile d'Arles (M. Koch l'admet comme concile, 443 ou 452) renferme des traductions embarrassées des canons pénitentiels orientaux (can. 10 = c. 11 de Nicée; can. 11 = c. 4 d'Ancyre). Mais outre que le mot ἀκροώμενοι est toujours traduit par catéchumènes, on omet les mentions des *prostrati*, et on indique clairement qu'il y a une « communio inter paenitentes ». quoique les pénitents soient « suspensi a communione (eucharistiae) ». Enfin le can. 21 écarte totalement de l'église le pénitent qui n'observe pas sa pénitence et se remarie ou se conduit mal. « Paenitens, quaecumque defuncto viro alii nubere praesumpserit, vel suspecta vel interdicta familiaritate cum extraneo vixerit, cum eodem ab ecclesiae liminibus arceatur; hoc etiam de viro in paenitentia posito placuit observari. » Mais il est bien clair qu'on entend aggraver la peine, traiter le coupable en excommunié ; quelle aurait été l'aggravation, si le pénitent était déjà exclu, comme tel, de l'assistance au sacrifice ?

A plusieurs reprises, nous voyons les synodes des Gaules punir certains coupables d'une excommunication totale qui fait ensuite place à un traitement plus miséricordieux ; ainsi Tours (461), c. 8 ; Vannes (465), c. 3. Mais on n'a jamais révoqué en doute l'exclusion des excommuniés de l'assistance au sacrifice, et même de l'église. Il y aura donc lieu de voir de près s'il ne s'agirait pas de mesures de ce genre dans quelques textes fréquemment

allégués en preuve de la *missa paenitentium*, au moins en Gaule.

Le premier est le can. 29 du concile d'Épaone (517). On y dit que le retour de ceux qui avaient embrassé une hérésie était autrefois très difficile, mais qu'il est maintenant à des conditions plus douces ; la pénitence est réduite à deux ans, pendant lesquels les coupables doivent jeûner le troisième jour, faire à l'église de fréquentes visites, et « in paenitentium loco standi et orandi humilitatem noverint observandam, ac etiam ipsi, cum catechumeni procedere commonentur, abscedant. » Mais, suivant la juste remarque de M. Koch, ce canon se présente comme une nouveauté ; on veut compenser, par une peine plus grave et inaccoutumée, l'abréviation des années de pénitence autrefois imposées aux fidèles qui avaient embrassé l'hérésie. Cette mesure spéciale n'atteint que cette catégorie de pécheurs ; et que les pénitents ordinaires ne fussent pas l'objet d'un renvoi liturgique avant l'offertoire, c'est ce qui résulte clairement des expressions du concile. Il faut bien que ce soit une mesure nouvelle, puisqu'on les avertit qu'ils auront à sortir « ac etiam ipsi », et non pas avec les pénitents, ce qu'on aurait dû dire s'il y avait eu la *missa paenitentium*, mais avec les catéchumènes.

Le second texte vient du concile de Lyon de 517 ; il y est question d'un fonctionnaire Burgonde, Étienne, qui avait épousé Palladia, sœur de sa femme défunte. En raison de cette union incestueuse, ils avaient été tous deux exclus de l'église par un concile précédent ; mais, par égard pour le roi, les Pères apportent un adoucissement à leur situation (c. 6) : « ut Stephano praedicto vel Palladiae usque ad orationem plebis, quae post evangelia legeretur, orandi in locis sanctis spatium praestaremus. » (Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 193.) Mais si l'on observe que ces deux malheureux étaient excommuniés, et non admis à la pénitence, on verra sans peine que

l'adoucissement apporté à leur situation ne devait vraisemblablement pas consister à les traiter comme des pénitents ; or il en aurait été ainsi, dans le cas où tous les pénitents avaient dû se retirer après l'évangile ; et alors on n'aurait sans doute pas exprimé la chose en ces termes. De plus, il n'est pas question, dans notre texte, de renvoi liturgique des pénitents.

Les écrivains ecclésiastiques des Gaules nous conduisent aux mêmes conclusions que les conciles. On voit, par exemple, des coupables faire pénitence en embrassant la profession religieuse, et être ainsi admis à communier (*De eccles. dogm.*, attribué à Gennade, c. 53), ou encore un « clericus honoratus » relégué sa vie durant dans un monastère, *communione concessa* (conc. d'Orléans, 538, c, 7). Est-il vraisemblable que les pénitents eussent été auparavant exclus de l'assistance au sacrifice ?

A plusieurs reprises saint Césaire d'Arles traite, dans ses sermons, de la pénitence et des pénitents; jamais il n'y mentionne leur exclusion du service divin, mais seulement de la communion. Sans doute, la pénitence commence par une excommunication, au moins rituelle ; mais quand le pécheur l'a reçue, il n'est privé que de l'eucharistie. S'il est question, dans ces sermons, d'exclusion totale, il ne s'y trouve jamais la moindre mention de l'exclusion partielle, ni encore moins d'un renvoi liturgique. Ainsi, *Serm.* 261, n. 2 (*app. opp. August.*) : « Et hoc attendite, fratres, quod qui paenitentiam petit, excommunicari se supplicat. Denique, ubi accipit paenitentiam, coopertus cilicio, *foris ejicitur*. Ideo enim se excommunicari rogat, quia *ad percipiendam Eucharistiam Domini* indignum esse se judicat... Propterea se a communione corporis et sanguinis Christi quasi reum et impium cum grandi reverentia vult removeri, ut per ipsam humilitatem tandem aliquando ad communionem mereatur sacrosancti altaris accedere. » Voir aussi *Serm.* 229, n. 2 et 4.

C'est encore d'excommuniés, non de pénitents, qu'il est question dans un passage, souvent cité, de Grégoire de Tours (*Vitae patrum* 17, 2). Il raconte un fait de la vie de saint Nicetius, évêque de Trèves : « Advenit dies dominicus et ecce rex cum his qui ab hoc sacerdote communioni abesse jussi fuerant, ecclesiam est ingressus. Lectis igitur lectionibus,... oblatis muneribus super altare Dei, ait sacerdos : Non hic hodie missarum sollemnia consummabuntur, nisi communione privati prius abscedant. » C'est encore aujourd'hui la discipline non abrogée pour les excommuniés *citandi* ; le fait ne signifie rien relativement au renvoi liturgique des pénitents ; et l'on ne voit guère l'évêque menaçant de ne pas offrir le sacrifice sans avoir d'abord fait l'invitation liturgique supposée. Les courtisans qui envahissaient l'église avaient sans doute grand besoin de pénitence et ne la demandaient pas ; ils auraient assisté au sacrifice comme des fidèles, et peut-être se seraient-ils approchés de l'eucharistie ; le saint évêque ne pouvait le tolérer. Et comme le roi Théodebert demandait le renvoi d'un possédé qui lui reprochait son inconduite, Nicetius lui répondit : « Prius illi, qui te secuti sunt, id est incesti, homicidae, adulteri, ab hac ecclesia extrudantur, et hunc Deus sileri jubebit. » C'est ce qui arriva, en effet, dès que le roi eut fait sortir tous ceux « qui sacerdotis sententia damnati fuerant ». Il est plus qu'évident que nous ne sommes pas en présence de pénitents.

Enfin la prétendue *missa paenitentium*, loin d'être supposée, comme on l'a dit, par l'explication des cérémonies de la messe gallicane attribuée à saint Germain de Paris, est bien plutôt inconciliable avec ce que dit le saint évêque du renvoi des catéchumènes (Migne, *P. L.* 72, 92) : « De catecumino. Catecuminum ergo diaconus ideo clamat juxta anticum ecclesiae ritum, ut tam Judaei, quam haeretici, vel pagani instructi, qui grandis ad baptismum veniebant, et ante baptismum probantur, starent in ecclesia et audirent

consilium Veteris et Novi Testamenti, postea deprecarent pro illos levitae, diceret sacerdos collecta, post prece exirent postea foris, qui digni erant stare,dum inferebatur oblatio, et foras ante ostium abscultarent prostrati ad terram magnalia : quae cura ad diaconum vel ad ostiarium pertinebat, ut illis admoneret exire, iste provideret, ne quis indignus retardaretur in templo, dicendo : nolite dare Sanctum canibus, neque mittatis margaritas ante porcos. Quid enim in terra sanctius confectione corporis et sanguinis Christi? et quid plus immundum canis et porci ? Similitudine comparandum eo vel *qui non est purgatus baptismo, vel non monitus* (munitus) *crucis signaculum* ». Sans doute saint Germain de Paris donne ici l'explication historique d'un rite conservé dans la liturgie, mais qui n'était plus suivi d'aucun effet ; tout le monde, semble-t-il, (sauf sans doute les excommuniés) pouvait assister au sacrifice. Mais aucune expression ne nous permet de penser que l'exclusion des catéchumènes avait été suivie autrefois d'une semblable cérémonie pour les pénitents, ni que les personnes mentionnées comme indignes d'assister au sacrifice, soient autres que les catéchumènes. Car la raison de leur indignité donnée par notre texte est uniquement le défaut du rite d'initiation, le baptême et la confirmation ; il est impossible, en effet, d'interpréter les dernières paroles (vel non munitus crucis signaculum) d'une autre cérémonie que la confirmation, et M. Koch se donne vraiment trop de peine pour réfuter Probst (*Die abenländ. Messe*, p. 281 suiv.) qui veut y voir les rites accomplis sur les énergumènes et sur les pénitents.

Les documents gallicans nous permettent donc de conclure : Aucun texte ne prouve la pratique d'un renvoi des pénitents ; tout au plus a-t-on exclu de l'assistance au service divin, dans de rares circonstances, certains pénitents, qui étaient plutôt considérés comme des excommuniés.

IV. L'Espagne. — Négligeons les textes qui ne prêtent pas à des conclusions ; il en est cependant quelques-uns qui demandent à être examinés de plus près.

Le c. 1 du concile de Valence (524) est conçu en ces termes : « Antiquos canones relegentes, inter cetera haec censuimus observandum : ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem vel missam catechumenorum, in ordine lectionum post Apostolum legantur, quatenus salutaria praecepta Domini Nostri Jesu Christi, vel sermonum sacerdotis, non solum fideles, sed etiam catechumeni ac *paenitentes*, et omnes qui ex diverso sunt, audire licitum habeant. Sic enim pontificum praedicatione audita nonnullos ad fidem attractos evidenter scimus. » Le concile veut réagir contre l'abus de placer la lecture de l'évangile et l'homélie après le renvoi des catéchumènes ; il exige au contraire que la *missa* ait lieu après, afin que tout le monde, fidèles, catéchumènes, pénitents et non catholiques, puisse profiter des leçons de l'évangile et de la prédication. Sans doute, ce texte laisse bien l'impression que toutes les personnes énumérées, sauf les fidèles, quittaient l'église au moment de la *missa catechumenorum*, y compris donc les pénitents. Il faut cependant remarquer que la phrase de notre canon vise directement ceux qui pourront ainsi entendre l'homélie, sans dire expressément que toutes ces personnes ne l'entendaient pas auparavant. M. Koch se demande s'il n'y aurait pas ici encore une application des canons pénitentiels orientaux ; en tout cas, la *missa paenitentium* n'est pas nommée.

Il est bien plus facile d'expliquer le c. 4 du concile de Lerida (524 ou 546) : « De his qui se incesta pollutione commaculant, ut quousque in ipso detestando et illicito carnis contubernio perseverant, *neque ad missam tantum catechumenorum* in ecclesia admittantur. » Nous aurions à faire ici les mêmes réflexions qu'à propos du concile de Lyon de 517 ; les coupables ne sont pas traités comme

des pénitents ; la pénitence ne commencera pour eux que lorsqu'ils auront renoncé à leur situation criminelle. Il est d'ailleurs évident qu'on veut les traiter plus durement que des pénitents, ce qui prouve, une fois de plus, que les pénitents étaient régulièrement présents au service divin.

Terminons par saint Isidore de Séville ; dans ses *Etymol.*, VI, 19, 4, il parle en ces termes de la *missa catechumenorum* : « *Missa* tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita : Si quis catechumenus remansit, exeat foras ; et inde *missa*, quia sacramentis altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur. » Cette raison, toujours la même, ne pouvait s'appliquer aux pénitents. De ceux-ci il est question ailleurs (*De eccl. offic.*, II, 17) ; on décrit tout ce que doivent faire les pénitents : « Capillos et barbam nutriunt, in cilicio prosternuntur », etc. ; mais rien qui indique leur exclusion du sacrifice : omission étrange, si cette exclusion avait été un usage.

Ainsi donc, en Espagne, malgré un texte embarrassant, aucune preuve que les pénitents aient été exclus du service divin, aucun indice d'un renvoi liturgique des pénitents.

En résumé, nous n'avons trouvé dans l'Église d'Occident, aucun témoignage direct et convaincant de l'exclusion des pénitents après la partie didactique du service divin, et au moment de la *missa catechumenorum*. Tandis que celle-ci est si souventmentionnée, il serait inexplicable que la *missa paenitentium* ne l'ait jamais été, si elle avait été en usage. Nous avons vu que les textes allégués à l'appui de l'opinion jusqu'ici répandue, ou étaient mal compris, ou n'avaient pas la portée qu'on leur attribuait, ou étaient à tout le moins douteux. Il semble bien que les

savants s'étaient laissé influencer, à leur insu, par la discipline pénitentielle orientale; ils tenaient pour si certaine l'exclusion des pénitents, qu'ils se contentaient de preuves insuffisantes. « Personnellement, poursuit M. Koch, je suis convaincu que l'exclusion des pénitents n'a jamais été d'un usage commun en Occident, quoique l'on puisse admettre qu'elle ait été pratiquée, en certains cas et pour un temps, en certains lieux, peut-être en Gaule et en Espagne. » La principale peine ecclésiastique des pénitents était l'exclusion, non du service divin, mais de l'Eucharistie, à laquelle la réconciliation leur permettait de participer de nouveau. Après tout, il y avait deux classes de pénitents orientaux, les ὑποπίπτοντες et les συστάντες, qui assistaient au sacrifice ; l'Occident ne connut jamais les classes de pénitents, mais en définitive, il se conformait plutôt à la discipline orientale en permettant aux pénitents d'assister au sacrifice ; d'autant plus que la pénitence supposait comme point de départ, en Occident comme en Orient, une exclusion totale de l'église, qui se réduisit de bonne heure à une pure formalité rituelle.

Voilà donc encore un point sur lequel il y aura lieu de modifier l'enseignement habituel ; et M. Koch a droit à toute notre reconnaissance pour l'avoir ainsi mis en lumière.

Paris.

A. BOUDINHON.

LE FRÈRE DE PÉTRARQUE
ET LE LIVRE DU *REPOS DES RELIGIEUX*[1]

XVIII

Il n'y a aucune raison de croire que les relations épistolaires fussent interrompues entre les deux frères après 1354. Elles devinrent peut-être un peu moins fréquentes, lorsque Pétrarque s'éloigna encore plus de la Provence, lorsqu'il quitta le Milanais, en 1360, pour Venise d'abord, et ensuite pour Padoue et Arquà. L'éloignement rendait plus difficile la recherche des messagers ; tant que dura le séjour à Milan, le voisinage des Chartreux de Garignano devait rendre assez faciles les correspondances avec les Chartreuses françaises. Pourtant, nous avons la preuve par le texte même de cette lettre de 1373, la dernière de toutes, que Pétrarque recevait encore de temps en temps des lettres de son frère jusqu'en 1369. En effet, sa lettre de 1373 fait allusion clairement à deux lettres reçues de Montrieux avant cette date.

Elle nous fait savoir aussi qu'à une date antérieure à celle du Testament (1370), Pétrarque avait envoyé quelque argent à son frère pour pourvoir à ses besoins personnels. Mais cet argent n'avait pas été remis à Gerardo, la règle des Chartreux ne le permettant pas. Elle nous apprend aussi que, même sans correspondre, Pétrarque avait des occasions de s'informer par intermédiaire de la santé de son frère, et aussi sans doute, de lui envoyer de ses nouvelles. Il y avait entre eux des relations orales : les mes-

1. Voir *Revue*, VI (1901), 42, 151, 495.

sagers étaient chargés de certains messages parlés, et, comme de coutume, on ne confiait aux lettres latines que ce qui était digne de passer à la postérité.

Cependant, il est bien évident que les communications entre les deux frères s'étaient peu à peu ralenties dans les dernières années. Et cela est bien naturel. On garde une tendre affection à un ami que l'on n'a pas vu depuis de longues années, mais par la nécessité même des choses, on a moins à lui dire, et moins d'empressement à rechercher son entretien. Et puis, il arriva un moment où la santé de Pétrarque devint mauvaise et où il éprouva à écrire une grande fatigue. Or, il est bien probable que le religieux répondait aux lettres de son frère, mais ne prenait pas volontiers les devants pour lui écrire et rompre le premier le silence.

Après donc une lettre que Pétrarque reçut à peu près en 1369, il y eut un long silence. Il le rompit en 1373 ; il y avait alors quatre ans qu'il n'avait rien reçu de son frère que des nouvelles indirectes. Entretemps, en 1370, il avait commencé à éprouver ces terribles crises qui le frappèrent à intervalles plus ou moins fréquents, et firent de la fin de sa vie un véritable martyre [1].

C'est alors qu'il fit son testament, à Padoue, le 4 avril 1370. Il n'avait pas oublié une lettre par laquelle Gerardo lui avait demandé de lui faire un legs de quelques florins, et il l'inscrivit en son Testament, dit-il, pour une somme trois fois supérieure. Le legs est alternatif : ou bien cent

1. Ce n'est pas ici le lieu de se demander de quelle nature étaient les crises de Pétrarque et si c'était, comme on l'a soutenu, une épilepsie sénile. Aussi bien, nous sommes réduits aux hypothèses, et tout diagnostic serait imprudent. Un savant médecin auquel j'ai communiqué tous les textes que nous possédons sur la santé de Pétrarque, remarquait que le philosophe était fiévreux depuis son enfance, et se demandait s'il n'avait pas souffert les accidents qui sont parfois la suite d'un paludisme invétéré.

florins d'or, ou bien, si le légataire le préfère, et suivant sa convenance, cinq ou dix florins d'or par an.

Nous avons la preuve que le legs de Pétrarque fut exécuté, et l'on a déjà signalé l'existence, aux Archives du Var, d'un document qui le démontre et que je publie intégralement pour la première fois [1]. C'est ici le lieu de parler de l'exécution du legs de Pétrarque. La chose ne va pas sans quelques obscurités, que je n'ai pas la prétention de dissiper absolument.

Le document dont je parle date de 1377 [2]. Il établit qu'à cette date, les moines de Montrieux avaient acquis un cens à Hyères [3], au moyen de l'argent légué par « feu le vénérable homme » François, fils de Petraccolo, « poète très éloquent » [4]. Je ne m'étonne pas de voir l'exécution du legs reculé jusqu'à une date postérieure de trois ans à la mort de Pétrarque. Ce délai est normal. Mais plusieurs choses demandent réflexion. D'abord la somme consacrée à l'acquisition du cens d'Hyères ne correspond aucunement avec celle qui est indiquée au Testament. Il s'agit ici de *vingt* florins et non de *cent* florins. On supposera donc que nous avons, dans le document, la preuve de l'emploi d'une partie seulement du legs de Pétrarque [5], à moins encore qu'il s'agisse seulement de plusieurs annuités.

Mais, ce n'est pas tout. Il y a une contradiction certaine et grave entre le document que j'analyse et le Testament.

1. Voy. Pièces Justificatives, F.

2. On lit : « ... uagesimo septimo », ce qui ne peut donner que « *sept*uagesimo septimo ». La date du mois est le 31 décembre.

3. Ch.-l. de canton, département du Var.

4. On verra dans le document la bizarre rédaction de tout le passage. — Le document original donne, pour le nom du père de P., cette forme *Ptroquoli*, et la transcription : *Ptrogoli*. Dans l'un et l'autre, il faut insérer un *e* après le *P*. — Voir Pièces justificatives, lettre F.

5. Le document d'ailleurs semble l'indiquer par ces expressions : « solvente et tradente *de* pecunia legata. »

On y lit, en effet, ces mots : « l'argent légué *au dit monastère* pour le repos de l'âme de, etc. » et les deux autres expressions ajoutées à « *legata* », c'est-à-dire « *oblata et transmissa*, — offerts et transmis », ne me semble pas en atténuer la rigueur juridique. Or Pétrarque n'avait jamais fait de legs *au monastère* de Montrieux. Faudra-t-il donc admettre que les Religieux du couvent s'étaient simplement approprié le legs fait à l'un d'eux, pour l'appliquer au bénéfice de la Communauté ? Cela est bien peu probable, si l'on considère en particulier avec quel soin pieux les religieux ont voulu faire mention, dans un contrat notarié, de l'origine illustre de l'argent remployé, — alors que cette mention n'était nullement utile.

Je crois que l'on touche ici à l'une des questions les plus délicates de l'ancien droit, la capacité civile des moines profès, au point de vue particulièrement de l'acquisition des donations et des legs. C'est un point que je ne saurais traiter avec compétence, et qui ne touche d'ailleurs qu'indirectement notre sujet. Je n'en dis que ce qui peut faire partie, pour ainsi dire, de l'histoire commune des deux frères. Je résume les faits : Pétrarque savait que son frère ne réclamerait rien de lui [1] ; mais, ayant constaté par lui-même la rigueur de la vie conventuelle, il avait conçu le désir de mettre quelque ressource à la disposition de Gerardo, en cas de besoin. C'est pourquoi, une première fois, il avait voulu donner de l'argent à son frère, et cet argent avait été refusé. Un peu plus tard, il avait été sollicité par son frère de lui faire un legs. Or, cette fois, il ne pouvait s'agir de rien de contraire à la règle ; la demande, succédant au refus précédent, dut être faite d'accord avec le Prieur de Montrieux et par son auto-

1. « Votorum nota modestia. » C'est une expression que j'ai déjà citée.

risation. Cela paraît clair. Et Pétrarque dut être informé des conditions dans lesquelles son legs serait acceptable [1].

Toutes les lettres des Chartreux étaient certainement lues par le Prieur, et ne partaient pas sans son approbation.

En résulte-t-il qu'un moine pouvait recevoir par legs et non par donation ? Oui ; et telle me paraît être la solution cherchée. On consultera utilement à ce sujet une très belle thèse sur la *Professio Monastica*, qui a été récemment soutenue à la Faculté de droit de Paris [2]. Si je comprends bien le remarquable raisonnement de M. Eugène Louis, le moine ayant renoncé à toute personnalité civile par le fait de sa profession, pouvait bien acquérir encore par testament, *mais au profit du monastère*, comme à Rome, le fils pouvait acquérir pour le père et l'esclave pour le maître. Pourtant la fiction était un peu différente. Le couvent, dit Eugène Louis, « tient la place d'un *fils* du moine » [3]. Il était donc naturel et légal que le couvent de Montrieux ait touché le legs de Pétrarque et s'occupât d'en régler l'emploi aux lieu et place de Gerardo, et celui-ci

1. Peut-être est-il utile de remarquer que, dans le Testament de P., le legs à Gerardo n'est pas fait dans les mêmes termes que tous les autres legs. Il ne dit pas : « Je lègue cent florins... », mais il *prie son héritier de remettre* cent florins, ou de payer dix ou vingt florins de rente. Voici le texte exact : « Meo fratri germano Petrarchae monacho chartusiensi qui est in conventu de Monterivo prope Massiliam, *ut det* sibi optionem, utrum velit centum florenos auri, an singulis annis quinque vel decem, sicut sibi placet ; et quod ipse eligeret, illud fiat. » Ed. Bas, 1554, p. 1375. Il est à propos de remarquer que le legs à Gerardo est ajouté au Testament, après les formules finales, comme un codicille (« Hoc unum addo... »), mais je pense que le codicille est très peu postérieur au Testament, car, dans la lettre de 1373, P. en parle comme s'il faisait partie intégrante du Testament.

2. Eugène Louis, *Des effets de la « Professio Monastica », quant aux droits du patrimoine*. Paris, Pedone, 1896.

3. P. 52. Voy. aussi p. 58 et 59.

n'ignorait évidemment pas qu'il en serait ainsi, lorsqu'il sollicitait le legs de son frère. Il semble bien d'ailleurs qu'en pratique le religieux pouvait jouir, en tout ou en partie, d'un certain *pécule* provenant du legs, des revenus par exemple, mais cela par la permission et sous le contrôle de ses supérieurs.

Tout autre était le cas d'une donation, faite surtout avec l'intention qu'y attachait évidemment Pétrarque, de gratifier son frère personnellement. « Si c'est une donation, dit Eugène Louis, elle est nulle sans aucun doute. Elle contient deux dispositions contradictoires. C'est comme si l'on disait : « Je donne *au couvent*, — je ne lui donne pas. » Ce serait à la fois « donner et retenir. »

C'est dans cet ordre d'idées que nous devons expliquer, ce me semble, l'histoire des libéralités de Pétrarque envers son frère. De toutes façons, il est bien intéressant de voir comment a pu s'exécuter pratiquement une des dispositions du Testament de Pétrarque. Et l'on aimera à constater combien les religieux de Montrieux, en le latin barbare de leur notaire, se montraient fiers du don du célèbre humaniste. Le Chartreux, qui colligeait et classait le cartulaire, au XVIIe siècle, célébrait encore ce glorieux souvenir[1].

XIX

Pour achever de dire tout ce que nous savons des relations de Pétrarque avec son frère, il nous reste à résumer cette septième et dernière lettre[2] dont nous avons tiré déjà plusieurs des renseignements qui précèdent. C'est

1. Les termes appliqués à P. par le Chartreux du XVIIe siècle sont les suivants : « homme le plus poli de son temps, pour les belles lettres et des mieux entendeu en la philosophie, ainsi qu'on le peut voir dans ses ouvrages. » Archives du Var, H.

2. *Sen.* XV, 5. Arquà 1373 (probable).

une des plus belles pages qu'ait écrites le grand poète. Sa vieillesse fut d'une admirable sérénité; son âme avait enfin trouvé la paix, et ce *repos* qu'elle avait toujours poursuivi ; à peine, de loin en loin, y entend-on gronder, comme l'écho d'un lointain orage, le souvenir des passions d'autrefois[1]. Sa fille, simple et pieuse, son gendre Francesco di Brossano, honnête, bon et sans prétentions, forment sa société quotidienne, et c'est dans la compagnie de ces humbles que se complaît l'âme, enfin apaisée, du vieux philosophe chrétien. Il supporte avec patience ses cruelles souffrances, dans la pensée du salut de son âme et du rachat de ses péchés. Autant que ses forces le lui permettent, il travaille, il travaille sans cesse, et jusqu'à sa dernière heure, il travaillera. Ses livres, amis de sa jeunesse, compagnons de toute sa vie, sont les consolateurs de ses vieux jours. Il vit d'ailleurs, entouré du respect et de l'admiration de tous.

Dans un pareil état d'âme, il devait penser et il pensa à ce frère bien-aimé, auteur peut-être et cause principale de la grande évolution de sa vie morale. Il lui rappelle la dernière lettre qu'il a reçue de lui, quatre ans auparavant. Il sait d'ailleurs que son frère se porte bien. Lui-même est malade depuis trois ans ; il raconte dans quelles circonstances la maladie l'a saisi, alors qu'il était déjà parti pour Rome, pour répondre à l'appel du pape Urbain V. Il a accepté la maladie de tout son cœur, en bénissant la volonté de Dieu, et avec l'espoir que ses souffrances serviront à racheter ses péchés passés. Il est d'ailleurs comblé de bontés et de faveurs, et par le peuple qui l'entoure, et par les grands de ce monde, le seigneur de Padoue, dont le père a été son tendre ami, et par les souverains

1. Il a gardé, par exemple, sa haine du vulgaire et son mépris hautain pour le siècle où il a vécu. Si on lui offrait, dit-il, l'immortalité, il la repousserait, plutôt que de contempler sans cesse les mœurs de son temps, et de continuer l'humain voyage parmi de sots compagnons.

pontifes qui, les uns après les autres, multiplient les efforts pour l'attirer auprès de leurs personnes. En conscience, il ne sait pas pourquoi on le recherche ainsi. Il est malade, épuisé, et ne se sent plus bon à rien.

Aussi, il a résolu de renoncer enfin à tout rêve d'ambition et à tout espoir terrestre pour vivre, comme il l'a toujours désiré, dans la solitude. Il s'est fixé dans les charmantes collines Euganéennes, non loin de son église de Padoue, et s'est bâti une maison simple mais agréable. Il a une vigne, et une plantation d'oliviers. Il vit loin des tumultes du monde, lisant, écrivant, méditant. Il pense à sa fin prochaine et implore la miséricorde de Dieu, surtout lorsque lui revient le souvenir des péchés de sa jeunesse. Alors sa pensée l'emporte ardemment vers son frère tant aimé. Il n'a qu'un regret au monde, c'est qu'il n'existe pas auprès d'Arquà un couvent de Chartreux, où Gerardo pourrait vivre. Alors, lui semble-t-il, il aurait toute la félicité que l'homme peut espérer sur la terre. Car, sauf son frère, il a près de lui tous ceux qu'il aime, et ces êtres aimés vivraient dans une joie parfaite s'ils n'étaient attristés (il s'en aperçoit bien!) par le spectacle de ses propres souffrances. Il a des amis nombreux, quoique la mort lui en ait déjà tant enlevés. S'il n'est pas riche, il a de quoi vivre, simplement, mais sans souci.

Il dit ces choses à son frère, parce qu'il pense qu'elles lui seront agréables : il est heureux ; et il ne voit pas un seul homme avec qui il voudrait échanger sa destinée. Il parle ainsi pourtant au sens de la vie matérielle ; car, pour la vie de l'âme, il n'est pas un saint homme auquel il ne pense avec envie. Mais il veut que son frère sache qu'il ne désire rien de plus en ce monde. Il est à même de faire pour lui tout ce qu'il pourrait souhaiter; il lui parle du don jadis refusé et des dispositions de son Testament.

Tel est donc l'état de son âme et de sa fortune. Pour ses

souffrances, il demande seulement à Dieu de pouvoir les supporter jusqu'au bout avec la même patience. Il se remet de tout en ses mains. Si Dieu voulait pourtant lui accorder une santé un peu meilleure, il l'en remercierait, satisfait de répandre plus de joie autour de lui, et de pouvoir se consacrer un peu plus à ses chers travaux, toujours aimés. Mais il n'accepterait pas de retrouver la jeunesse avec les tentations et les péchés que son frère a connus avec lui. Encore moins accepterait-il de vivre toujours. « Et toi, dit-il en finissant, porte-toi bien, mon frère en le Christ. »

Nous ne savons pas si Pétrarque reçut une réponse de son frère. Leur correspondance se clôt sur cette parole de fraternelle piété Le grand poète survécut bien peu. Il mourut dans la nuit du 18 au 19 juillet 1374. Jusqu'à la fin de sa vie, fidèle au double idéal de son âme, nous savons qu'il travailla à achever ces deux œuvres : le *De viris illustribus*, temple de la gloire romaine, galerie des héros antiques, et ce *Triomphe de la Divinité*, dernière chapelle du temple saint où l'avait conduit l'amour sanctifié de Laura[1].

Aussitôt qu'il fut mort, le premier message qui partit d'Arquà, dût être envoyé par le fidèle Francesco di Brossano, à Frère Gerardo « sur la pieuse montagne et dans le bois sacré ».

Car ainsi l'avait ordonné Pétrarque dans son Testament.

Ce fut assurément un deuil profond et religieux dans la sainte maison de Montrieux, où survivait, dans la prière et le fidèle service de Dieu, le frère bien aimé. Et après la mort de Gerardo lui-même, en vertu du legs de Pétrarque, des prières montèrent encore au ciel, pendant bien des années,

1. Carl Appel. *Die Triumphe Francesco Patrarcas*, in kritischem Texte herausgegeben, *Halle*, 1901.

pour l'âme du vieux philosophe pénitent, qui jadis avait passé le seuil sacré du monastère, et s'était écrié : « Je suis venu dans le Paradis ; j'ai vu les Anges de Dieu sur la terre ! »

On ne sait pas en quelle année mourut Gerardo Petrarca.

XX

L'étude que nous avons faite des deux vies comparées de Pétrarque et du solitaire de Montrieux me semble avoir prouvé, sans doute possible, et mieux peut-être qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, le rôle considérable que Gerardo joua dans toute la vie morale de son frère. Cette grande amitié nous a laissé un monument d'une grande importance, le traité *De Otio Religiosorum*, qui a été un peu négligé par les admirateurs de Pétrarque. C'est une œuvre d'une grande beauté et qui tient une haute place dans la littérature religieuse du Moyen âge, œuvre éloquente, sincère et émue, mais œuvre curieuse et originale aussi, par le mélange de l'érudition humaniste et de la théologie catholique [1].

C'est ce livre que je voudrais rapidement analyser, avant de terminer cette étude, afin d'en démêler, s'il est possible, le plan, et d'en faciliter la lecture [2].

1. Le *De Otio R.* est précédé d'une lettre dédicatoire adressée aux Chartreux, et que je n'analyse point ici, en ayant extrait déjà presque tous les traits qui m'ont servi à décrire les visites de P. à Montrieux. Je remarque seulement que cette lettre est adressée, dans les éditions imprimées, et dans plusieurs manuscrits aussi : « Sodalitati magnae Cartusiae. » Or, les destinataires sont évidemment les religieux de Montrieux, et non ceux de la Grande Chartreuse. Faut-il croire que *tous* les Chartreux portaient alors ce nom ? ou bien, nous souvenant que, d'après les Annales des Chartreux, le *De Otio* avait été d'abord envoyé à la Grande-Chartreuse, faut-il voir ici une trace de ce fait ?

2. Comme pour presque toutes les œuvres de P., le lecteur en est réduit à l'abominable édition de Bâle qui n'a ni orthographe, ni ponc-

Le traité intitulé *De Otio Religiosorum* fut composé, nous l'avons vu, en 1349, et ne dut guère parvenir aux moines de Montrieux, s'il leur parvint jamais, avant 1354 [1]. Il fut composé à Vaucluse pendant le Carême de 1349, mais il reçut de nombreuses retouches pendant les années suivantes, retouches dont plusieurs me semblent visibles et sont considérables surtout dans le livre II.

Le traité est construit, non comme les grands traités de l'auteur, qui sont des compilations (*De remediis utriusque fortunæ*; *De Vita solitaria*), mais sur le modèle de ses petits traités, tels que l'*Invectiva in medicum*, l'*Apologia contra Galli calumnias*, le *De sui ipsius multorumque ignorantia*. C'est le développement d'un texte, avec de nombreuses digressions. A nos oreilles, cela sonne un peu comme l'œuvre d'un sermonnaire. Le procédé de développement, tel qu'il a été très précisément décrit par Pétrarque lui-même, consiste à appuyer un raisonnement : 1° sur les exemples que fournissent les hommes; 2° sur l'autorité des auteurs [2]. Il s'efforce donc, comme toujours, d'exprimer des pensées nouvelles et de les accorder avec les traditions des anciens [3]. Ici cependant, les exemples sur lesquels il s'arrête ne sont pas toujours antiques; il en est de modernes; et c'est ce qui fait une des particularités du traité. Les auteurs dont

tuation, ni alinéas, et manque à la fois de clarté et de correction. Sur l'indication de M. Léon Dorez, que j'en remercie, je l'ai contrôlé par un ms. de la Bibliothèque Nationale qui n'est pas lui-même irréprochable, mais suggère un grand nombre de corrections fort utiles ; c'est le *Par. lat.* 17.165.

1. Voir ce que j'ai dit à propos des lettres *Fam.* XVII. 1 et XVIII. 5. — D'autres lettres où il est question du traité sont *Fam.* VIII. 3, XVII. 5; *Sen.* VI. 5, X. 1.

2. « Exempli imaginem, auctoritatis pondus, rationis aculeum ». — *De Vita sol.* lib. I, sect. I, cap. 1.

3. « Novarum inventionem rerum, ac veterum memoriam ». — *De Vita sol.* liv. I, sect. II, cap. 5.

il invoque l'autorité sont les livres saints, les Pères, et principalement saint Augustin, mais aussi (car sans cela il ne serait pas Pétrarque), les grands écrivains de l'antiquité classique qu'il déplorait de voir « si parfaits en toutes choses, et si insensés en leurs seules superstitions [1]. »

Le fond du traité est une pensée bien familière à Pétrarque, l'éloge de l'*otium*, c'est-à-dire non tout à fait du repos, mais, si je puis dire, de l'inoccupation de l'âme par rapport aux occupations mauvaises, de cet état de liberté et de *vacance* complète, qui seul rend possible de s'élever au-dessus des sens, vers les hautes pensées et jusqu'à la contemplation. Il avait rencontré des pensées semblables dans l'antiquité [2]. Il a cité des passages de Sénèque et de Quintilien où se retrouvent les expressions même d'*otium*, de *vacatio*, d'*occupatio*, où il s'est tant complu [3]. Aristote lui-même, qui est souvent cité dans notre traité, lui avait démontré l'utilité de la *vacatio* pour les hautes spéculations de l'esprit [4]. Les auteurs sacrés lui avaient fourni des expressions analogues, telles que ces paroles citées dans la Vie des Pères, et qui avaient poussé Arsène au désert : *Fuge*, *Tace*, *Quiesce*. Tous ces textes sont commentés dans son livre de la

1. *De Vita sol.*, lib. I, sect. IV, cap. 10.

2. Sans aller si loin, il aurait pu trouver l'expression même d'*otium* dans Dante. Cf. le premier chapitre du Convito, où il est parlé du *repos* de la spéculation.

3 Notamment cette citation de Sénèque : « omnia impedimenta dimitte, et *vaca* bonae menti .. nemo ad illam pervenit *occupatus* » (*De V. S.* lib. I, sect. III, cap. 2). — Quintilien : « omnibus curis *vacantes* » (*De V. S.*, lib. I, sect. III, cap. 4)

4. Passage de la Métaphysique sur les prêtres égyptiens, cité dans le *De Vita Sol.*, lib. I, sect. IV, cap. 10 : Διὸ περὶ Αἰγύπτου αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. (Métaphysique, I, c. 1). Dans la traduction de Bessarion, aussi bien que dans celle de l'édition Didot, le mot σχολάζειν est rendu par : *vacare*.

Vie Solitaire, qu'il venait à peine d'écrire lorsqu'il vint à Montrieux en 1347. Il était donc alors plein de ces pensées et, tout naturellement, en avait fait le sujet de ses conversations avec les moines. C'est alors, nous dit-il, qu'il leur avait cité une parole des Psaumes, qui devait être la base même de tout le développement du *de Otio* : VACATE ET VIDETE [1].

XXI

D'après ce qui précède, on comprendra aisément quel sens Pétrarque attachait à ce texte, et spécialement au mot VACATE, malaisé à rendre dans notre langue : *vaquez*, c'est à dire : rendez-vous *vacants*, libres ; et alors vous pourrez *voir*, — ET VIDETE. Pétrarque fait remarquer que, dans une autre version du livre saint, plus ancienne, et citée par saint Augustin [2], au lieu de *vacate*, on lit : *requiem agite*, et ainsi il explique bien sa pensée : vaquez, c'est-à-dire *soyez en repos parfait* et ainsi vous pourrez *voir*, vous serez propres à la contemplation. Le traité commence par cette citation et un court éloge du Psau-

1. Cf. *De Otio rel.*, lib. I, Ed. Bas., p. 332. — P. attribue cette parole au psaume XLIV. En réalité, elle appartient au psaume XLV, verset 11. On y lit : « Vacate et videte, quoniam ego sum Deus. »

2. P. cite, à plusieurs reprises, notamment dans le *De Otio* et dans la lettre *Fam.* XVII, 1, une traduction de la Bible autre que la Vulgate. Il la cite, dit-il, d'après un manuscrit très ancien. Il croit que cette antique traduction est celle dont fit usage saint Augustin. S'il en est ainsi, il s'agirait de la traduction dite *Itala*. On sait, d'ailleurs, au témoignage de saint Augustin lui-même, qu'il y eut, avant la Vulgate, de très nombreuses traductions de la Bible, faites sur le texte grec des Septante. La différence de numérotation des Psaumes et certaines particularités des citations me semblent devoir attirer l'attention des spécialistes sur les références bibliques de P. Il y a là une question toute nouvelle, je crois, et je n'ai pas la prétention de la traiter.

tier auquel elle est empruntée. Puis, l'auteur s'adresse aux moines, âmes heureuses, qui sont les dévots *esclaves* du Christ; il commente cette image pour montrer que leur servitude leur assure la seule liberté; il compare cette servitude à celle de Jacob chez Laban, alors qu'il servait pour obtenir Rachel, qui, aux yeux du moyen âge, était l'image de la vie contemplative [1].

Aristote a dit : *non vacamus ut vacemus*; c'est-à-dire : nous nous privons momentanément de liberté, de *vacance*, pour obtenir ensuite la liberté et la *vacance*; autrement dit, si les hommes travaillent sans cesse, c'est pour s'assurer le repos [2]. Pétrarque s'élève contre cette pensée où il n'aperçoit qu'une cruelle illusion. Il voit les hommes s'acharnant en vain à un travail sans repos ni merci, auquel ils s'attachent de jour en jour davantage jusqu'à ce qu'enfin la mort les vienne surprendre : ce sont les soldats, les cultivateurs, les marchands, les gens de lettres, les ouvriers, non moins que les luxurieux et les ambitieux. Car, tous, ils poursuivent sans cesse, à grand effort, un bonheur et une paix, qui sans cesse les fuient. Le Philosophe a pu dire aux hommes de travailler pour un temps, afin de se reposer ensuite [3]. Mais on leur propose ici un conseil plus salubre : c'est de se reposer aujourd'hui, afin de se reposer finalement, afin de se reposer toujours. Et qui leur donne ce conseil? un homme? non; Dieu lui-même, car, après avoir dit : « vaquez et voyez », il ajoute : « parce que je suis Dieu. »

1. Cf. Dante, *Inferno*. II v. 102.

2. Aristote est ici à peu près exactement cité : Τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας.

Politique, IV. 13, 1334 *a* 14,

Δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπαρχειν ὅπως ἐξῇ σχολάζειν.

Politique, IV 13. 1334 *a* 18.

3. A peine est-il besoin de remarquer qu'Aristote a constaté un fait et non donné un conseil.

Cet aspect de la pensée est développé sous des formes toujours belles et heureuses : Le repos donne le repos, comme le labeur donne le labeur. « Vaquez », c'est le repos présent ; « voyez », c'est le repos éternel. « Vaquez » sur la terre, et vous « verrez » déjà sur la terre, autant qu'un œil de chair peut voir ; mais surtout vous « verrez » dans le ciel. Tous les hommes cherchent le repos du cœur et c'est cela même qu'on vous propose. Pour cela, que vous demande-t-on ? des œuvres étranges, violentes, difficiles ? non. On vous demande de vous reposer. Qui ne peut faire cela ? En « vaquant », vous vous reposerez, en vous reposant, vous « verrez », en « voyant », vous vous réjouirez. Or, *se réjouir de la vérité,* c'est le bonheur; c'est même le seul bonheur certain.

Et pourtant il en est qui refusent le repos et qui préfèrent la peine. On a vu, même des vieillards, qui ne pouvaient renoncer aux frivoles occupations de ce monde. L'Antiquité en cite. Saint Augustin en a connus. Ceux-là seront dans le travail jusqu'au bout; bien plus, la mort même ne les en libérera pas. L'Écriture l'a dit : les impies voudraient mourir, mais ils ne peuvent pas. La vie éternelle pour eux ne sera que travail et fatigue. En effet, tout homme obtiendra dans l'autre monde ce qu'il aura voulu dans celui-ci, car chacun souffrira par où il a péché. On leur dira : pourquoi es-tu triste, pourquoi grinces-tu des dents et pourquoi pleures-tu ? tu as obtenu ce que tu désirais ; tu craignais le repos, tu recherchais la peine ? va maintenant : parle, dispute, efforce-toi, crie, débats-toi ; tu n'as pas voulu la paix : voici la guerre. Tel est le résumé d'un long passage, entrecoupé de citations de saint Augustin sur les mauvaises occupations de l'homme et leur châtiment.

Pétrarque revient aux religieux : que vous dirai-je donc, mes frères, si ce n'est ce que j'ai déjà souvent répété, et répéterai souvent encore : *vaca te.* Mais, dira

t-on, *a quibus vacabimus* ? A quoi devons-nous renoncer ? de quelles choses nos âmes doivent-elles se rendre vacantes ? car ce qu'on enseigne ici, ce n'est pas la torpeur, c'est le repos, et le repos religieux [1]. Les deux choses dont l'âme doit se rendre vacante, c'est le *passé* et le *péché*. Renonçons aux « *travaux superflus* », qui lassent le corps et l'âme, concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, qui nous séduit sous l'apparence d'un faux désir de savoir, ambition du siècle, soucis de toutes sortes : c'est là le péché.

Mais gardons-nous aussi des souvenirs du passé [2], souvenirs du mal, qui réveillent les tentations ; souvenirs du bien, qui endorment l'âme en une fausse confiance ; il faut imiter Antoine, qui mesurait ses mérites, non à la longueur de ses services, mais à la spontanéité de son amour et de son service immédiat. Le prophète Élie a dit : « il est vivant, le Seigneur devant qui je me tiens *aujourd'hui*. »

Que faut-il donc faire pour se défendre contre le péché et contre les souvenirs importuns ? *Induimini remedia scripturarum*. Ici Pétrarque, suivant sa méthode, entre en un très long développement, tout coupé de citations des Écritures, pour faire voir qu'à chaque péché et à chaque tentation peut s'appliquer un texte saint. L'énumération des pécheurs qu'il indique, sans prétendre d'ailleurs en épuiser la liste, est la suivante : les avares, les luxurieux, les curieux, ceux qui pèchent contre la douceur, ceux qui

1. Il ne faut pas oublier que P., malgré toute l'outrance de sa doctrine, ne condamne pas absolument toute vie active, et admet au contraire une certaine activité, au profit du bien public. Mais, pour le salut de l'âme, il trouve une sécurité plus grande dans la vie contemplative. Il reconnaît aussi que toutes les âmes ne sont pas propres à cette vie. Sur ces restrictions, voir *De Vita Sol.* I, sect. III, cap 2, 3, 4.

2. Il faut se garder des souvenirs du passé, *en tant qu'ils sont mauvais* ; car nous verrons que l'auteur, un peu plus loin, fait appel aux souvenirs, pour le bien de l'âme et son instruction.

mettent leurs espérances dans une longue vie, ceux qui désirent le pouvoir et se complaisent en de vastes projets, les riches orgueilleux et rapaces, ceux qui aiment trop leurs biens, ceux qui ne savent pas se contenter de leur médiocrité, ceux qui supportent impatiemment la persécution, ceux qui sont lents pour les bonnes œuvres, ceux qui sont tristes et atteints de l'*accidia* [1], les violents, les gourmands, ceux qui excusent leurs péchés et rejettent la faute sur le créateur, ceux qui désespèrent, les pénitents sans confiance.

Après cette digression, l'auteur reprend la question : *a quibus vacabimus?* et il résume sa réponse : de toutes les choses où il y a pour l'âme un *péril*. C'est là un nouveau point de son exposition. Tout homme est toujours en péril et nul n'est jamais en sûreté. Or celui qui aime le péril y périt. Toute expérience est dangereuse en cette matière. Il ne faut pas se fier à ses forces. Donc : *Vacate*, fuyez le danger; soumettez vos âmes au Christ ; servez-le dans la crainte, et exultez en lui avec tremblement. Si cela est vrai pour tous les hommes, combien plus vrai pour les humbles serviteurs du Christ! Gardez vos vœux, mes Frères, observez la règle ; si vous faites cela joyeusement, cela suffit.

Donc, il faut fuir le péril. Mais tout d'abord il faut le *connaître*. C'est ici que les souvenirs du siècle peuvent vous être utiles. Chacun de vous a son ennemi spécial, celui qui le menaçait dans le siècle, un de ceux qui sont ci-dessus énumérés. Il ne faut pas vous croire en sûreté parce que vous servez dans le camp du Christ et avec le

1. Cette expression, si usitée au Moyen Age, reste assez mal définie. Dante, dans un admirable et célèbre passage (Inf. VIII, 121 et suiv.), conçoit l'*accidia* comme le péché inverse de la colère :

... tristi fummo
Nell' aer dolce che del Sol s'allegra,
Portando dentro accidioso fummo.

M. Brunone Bianchi, dans son édition de la D. C. (p. 55) rapproche

Christ comme général [1]. Vous êtes ces sentinelles placées sur les murs de Jérusalem, dont parle Isaïe, et qui doivent sans cesse veiller et monter la *garde*. Les *gardes* des moines, ce sont leurs prières, ce sont leurs chants nocturnes, qui, deux fois déjà [2], ont arraché des torrents de larmes au pécheur qui leur adresse la parole. Pétrarque s'arrête ici pour parler de cette divine musique que n'eût pu égaler, dit-il, celle de l'antique Aristoxène. Il fait un humble retour sur lui-même et se demande si un pécheur tel que lui ne sera pas jeté dehors du sanctuaire, quand il vient parler à des saints. Mais il se fie à leur charité. Il retourne donc à son discours, et dit aux moines : le *péril* existe toujours, partout; il ne cessera qu'avec la vie. Mais les moines songeront aux récom-

très ingénieusement ce passage d'une phrase de saint Thomas : « Vaporationes tristes et melancholicae ». Il semble que, dans le Purgatoire (XVIII), Dante entende l'expression dans un sens un peu différent (paresse, *insuffisance d'amour*). Ce n'est pas le sens que lui donne P., puisqu'il distingue l'*accidia* de la « paresse pour les bonnes œuvres ». Il parle de l'*accidia* en même temps que de la *tristitia* ; c'est pour lui, si je ne me trompe, la tristesse sans cause, la mélancolie malsaine, la lassitude et le découragement de la vie. Cette maladie morale, si familière au XIVe siècle, et qui le rapproche tant du XIXe, a été admirablement décrite par P. : « Il arrive aussi que ce mal (*maestitia*) n'ait absolument aucune cause apparente, ni la maladie, ni des pertes, ni l'injustice, ni le déshonneur... C'est comme une volupté de souffrir, qui fait que l'âme est triste, maladie d'autant plus funeste que la cause en est plus inconnue et plus difficile donc le remède. » (*De Rem. utr. fortunae*, L. II, Dial. 93). Pour trouver l'expression d'une pareille mélancolie, il faudra passer de P. à Verlaine :

C'est bien la pire peine
De ne savoir pourquoi,
Sans amour ni sans haine,
Ce cœur a tant de peine.

1. Ici commence la comparaison qui reviendra souvent jusqu'à la fin du traité, entre la vie religieuse et le service militaire.

2. C'est ici que je vois une allusion claire aux *deux* visites à Montrieux, donc une interpolation évidente de l'auteur à son texte primitif.

penses qui les attendent, et toujours en éveil, toujours armés, le casque en tête et la cuirasse sur la poitrine, ils serviront le Christ, leur prince et leur général.

Le péril est continuel : l'*ennemi* rode à toute heure autour de nous. Nous le savons. Mais il nous faut maintenant *connaître* les ennemis. Quels sont-ils ? les *liens du monde*, les *séductions de la chair*, les *ruses des démons*. L'auteur commence par s'occuper des démons; la chair et le monde seront le sujet du second livre.

Vacate : évitez tous les conseils des démons. Ils nous entourent toujours ; ils ont fait succomber Adam et ils ont tenté Jésus-Christ. Contre eux, toute notre force est dans Jésus-Christ. Nous devons considérer quel maître nous quitterions, et pour suivre quel maître ! Ainsi Labienus quitta Jules César vainqueur pour suivre Pompée vaincu. Nous quitterions donc nous aussi le vainqueur pour suivre le vaincu, celui dont le propre est de fuir. Car il suffit de lui résister pour le mettre en fuite ; mais seulement pour ceux qui reçoivent le secours de Dieu. Ce secours ne fait jamais défaut quand on l'implore ; notre secours, dit l'Écriture, nous viendra « des montagnes », et c'est-à-dire de Dieu, car il a fait la terre et le ciel. Ici, l'humaniste chrétien, pour établir que tout secours vient de Dieu, s'appuie sur un passage des Catilinaires, qui est pour lui l'occasion d'une longue digression : il reproche à Cicéron de faire appel aux *dii immortales*, et non au *Deus immortalis* qu'il connaissait pourtant bien [1]. C'est là une de ces pages adventices qui ne nous présentent plus que le charme de la curiosité, et où le lecteur moderne est surpris de rencontrer des rapprochements inattendus entre la République romaine et la vie éter-

1. P. s'étonne toujours de voir des philosophes antiques se servir d'expressions polythéistes. Il ne s'est pas aperçu de la distinction qu'il faut toujours établir entre le *dieu* des philosophes, et les *dieux* de la patrie et de la famille, les « Di patrii Indigetes » de Virgile.

nelle, Catilina et le démon. Mais pour qui connaît l'état d'esprit de Pétrarque et de ses contemporains, il est aisé de comprendre quel plaisir pouvaient prendre à ces aperçus d'antiquité, les lecteurs, fussent-ils d'humbles moines provençaux, au fond d'une Chartreuse de montagne. Pétrarque corrobore par ailleurs le raisonnement de Cicéron de l'autorité de Paul, d'Ambroise et d'Augustin.

Il revient ensuite au *péril*. Il répète que les dangers sont constants, non seulement pour les hommes mais pour les peuples. Combien de villes, combien de nations ont péri, telle Carthage ! Mais, pour les hommes comme pour les peuples, les dangers sont profitables : ils écartent la torpeur et la volupté. Rome, victorieuse de Carthage, succomba à la volupté. Et, d'autre part, Dieu refusa à saint Paul de le délivrer de la tentation.

L'ennemi est *connu* ; vous êtes sur vos gardes. Il faut savoir maintenant quels sont les procédés de l'ennemi, et quelles ses *attaques*. La *première*, c'est le doute contre la foi. A celle-ci, Pétrarque répond seulement : « Si l'on ne croit pas au Christ, à qui croira-t-on ? » Il entreprend alors d'énumérer, avec des développements assez longs sur chaque point, appuyés de textes de Josèphe, de Suétone, de Lactance, d'Augustin, de Jérôme, tous les dieux, les faux prophètes, les hérétiques, auxquels on pourrait proposer de croire. Ce sont d'abord les dieux païens, le Messie des Juifs, Mahomet, Averroès, Arius, les Manichéens. Il montre rapidement comment peut être repoussée chacun de ces tentateurs, et affirme sa foi dans le Christ.

Mais voici la *seconde* attaque de l'ennemi. Il nous dit : l'homme est trop mauvais ; il ne peut être sauvé ; si grande que soit la clémence de Dieu, elle n'exclut pas la justice. Les médecins disent : aucune action de l'agent ne peut opérer sur le patient mal disposé [1]. Or, l'homme est mal

1. « Nec actus agentium circa patiens indispositum operantur. »

disposé. Mais il faut résister à ce conseil de désespoir. Si une crainte salutaire vient des anges qui nous aiment, le désespoir vient du démon. Dieu dispose les choses qui sont *mal disposées*; sa miséricorde est infinie et notre péché est fini ; elle est donc de beaucoup transcendante à la misère humaine. Par conséquent, si on croit en Dieu, tout est sauvé. Le tout est de croire à la toute puissance de Dieu. Nous sommes indignes : soit. Mais Dieu est digne d'être miséricordieux, digne d'épargner, digne de ne rien haïr des œuvres de ses mains. On se pénétrera de ces vérités en voyant l'œuvre de Dieu envers les hommes, où tout est admirable et tout plein de grâce. D'abord Dieu a éclairé les hommes. L'auteur entre ici en un très long développement à l'aide de Varron et de saint Augustin, sur les prophètes et surtout sur les Sibylles. Ce sont de ces sujets où il aime à faire montre de son érudition.

Dieu a donc, de tous temps, éclairé les hommes au moyen de ses interprètes prophétiques. Et puis, lumière plus complète, le Christ est venu et les hommes l'ont vu. Et aujourd'hui, grâces en soient rendues à celui qui nous a aimés à ce point, nous croyons en lui sans preuves extérieures et sans l'avoir vu : « Heureux les yeux auxquels le Christ apparut en la chair ! quel plus doux spectacle au monde que de voir, vêtu de notre chair et de notre vie, Dieu lui-même, d'entendre les paroles, d'observer la démarche, de contempler les actions de celui devant lequel les anges sont saisis de stupeur, de celui qu'ils adorent, de la vue duquel ils se repaissent, de l'empire duquel ils se glorifient ! Grand et merveilleux spectacle ! pouvoir dire : voilà cet homme que j'entends, que je touche, que je vois, un homme dis-je, un homme mortel, un homme, je le répète, un vrai homme, et auquel, en exceptant notre péché et la pureté de sa naissance, il ne manque rien de notre humanité. Et voilà que c'est aussi Dieu, habitant la

terre, souffrant les douleurs terrestres, la pauvreté, la faim, le froid, le chaud, les douleurs de l'âme et celles du corps. » Le penseur s'attendrit; il suit le Christ sur le Calvaire, il le voit suspendu à la croix, tout languissant, et pouvant à peine soutenir sa tête. Comme un naïf peintre du moyen-âge, il retrace un à un tous les épisodes de l'histoire sacrée.

Ceux mêmes qui ont vu le Christ, les témoins de sa vie, n'ont pas cru en lui; ils l'ont appelé fils du charpentier, mangeur de viande, démoniaque et blasphémateur. Après sa résurrection même, un de ses apôtres, Thomas, ne voulut pas croire en lui, et la dureté même de son cœur a apporté un précieux témoignage aux hommes à venir. Combien le Christ ne fut-il pas plus outragé après sa mort? Pétrarque s'attache surtout, avec saint Augustin, à réfuter longuement les blasphèmes de Porphyre.

Nous sommes donc plus heureux qu'au jour des apôtres, puisque nous croyons sans avoir vu. Nous connaissons de pauvres gens qui sont prêts à résister, non pas seulement, comme Pierre ne put le faire, à la servante du grand prêtre, mais à la rage même du bourreau. Nous connaissons de pauvres paysans qui croient, sans demander à voir, comme Thomas, la place des clous et la blessure du côté. Donc, Dieu nous comble de sa grâce; mais sans sa grâce nous ne pouvons rien et notre misère est infinie. A la première attaque du démon, nous n'avons pu résister que par la foi. Il en est de même pour la seconde. A ces pauvres gens, à ces faibles, à ces ignorants qui possèdent la foi, Pétrarque oppose, avec leurs incertitudes, les sages, les philosophes « ceux, dit-il, dont je cherche à connaître la science, plus que je ne puis me vanter de la posséder ». Il les nomme : Cicéron, Pline, Varron, Démosthène, Platon, Aristote, Pythagore, Sénèque. Il montre leurs doutes, leurs contradictions, et aussi leur fragilité morale, les peines de leurs âmes. Ce que nous savons, dit Socrate,

c'est que nous ne savons rien ; non pas, dit Pétrarque ; ce que nous savons, c'est qu'il est des choses ineffables et inaccessibles, incompréhensibles à notre faible humanité. Seul, Dieu peut nous les découvrir : « réjouis-toi donc, s'écrie-t-il, humaine nature, qui, par l'extrêmité même de ta misère, a été faite plus heureuse que tout ton esprit ne le peut concevoir ! » La vérité a triomphé : les ruses de l'ennemi qui troublait les sages et les savants, ne pourront plus tromper les âmes les plus simples ; à ces attaques, il saura résister, le berger hirsute de nos montagnes, le soldat, le dur laboureur, le marchand, le matelot : « Elle les méprisera, la vieille femme fidèle ; elle ne connait pas bien complètement tous les articles de la foi et les arguments qui les appuient ; mais pourtant ses oreilles sont accoutumées au dogme de vérité et remplies du fracas des tonnerres célestes et divins ; elle est défendue contre tout sacrilège par la simplicité de sa confession et la fermeté de sa foi [1]. »

Voici maintenant la *troisième* attaque de l'ennemi. Vaincu dans les deux premières rencontres, il ne se lasse pas. Il dit : La loi du Christ est trop dure ; personne ne peut l'accomplir. S'il avait voulu sauver les hommes, il leur aurait donné plus de force ou une règle plus légère. La tentation prend encore une autre forme : qui connaît le dessein de Dieu ? sa loi est faite pour exciter les hommes au bien, mais il n'exige pas qu'on l'accomplisse complètement ; il tiendra compte de la bonne intention et fermera les yeux sur le reste. Contre ces attaques, il n'est qu'une défense possible : c'est la prière. Il faut que nos larmes coulent, que nos prières s'élèvent jusqu'à lui : « Il veut être aimé, il veut qu'on espère en lui. » La

1. On remarquera certainement ces passages où sont exaltées la foi et les vertus du peuple. En écrivant ces mots sur la vieille paysanne, P. ne pensait-il pas à sa vieille métayère de Vaucluse, la femme de Raymond Monet. Cf. *Fam.* XIII. 8.

prière qu'il faut faire, la voici : *Domine libera animam meam a labiis iniquis, a lingua dolosa*[1].

Ce mot *lingua dolosa*, la langue trompeuse, est le texte de tout le développement suivant. Le démon a une langue spirituelle, par laquelle il nous parle à l'intérieur de l'âme. Mais il a aussi une langue matérielle, c'est la voix du vulgaire, *vocem vulgi*. On reconnaît bien ici Pétrarque et sa haine du vulgaire. La voix du vulgaire loue la volupté, et méprise la vertu. C'est elle qui dit : le chemin du Christ est douteux, ou il est inaccessible. C'est dans le monde surtout que ce danger est grand. Nous vivons au milieu des hommes; nos péchés et nos occupations dévorent tout notre temps : la voix du vulgaire assiège nos oreilles. Les religieux sont au port. Il leur est donné de se reposer et de *vaquer*; ils possèdent le repos, *otium*. Ce repos saint est celui dont Augustin a dit : ce n'est pas le repos de la paresse, mais le repos de la pensée. *Vacate* et *otium*, ces deux mots se valent : « C'est la voie douce, c'est le terme heureux : vaquer et voir, se reposer et connaître, monter par la joie temporelle à la joie éternelle. »

Dans ce repos, les religieux trouveront leur citadelle. Il sera le rempart du haut duquel ils verront venir l'ennemi. Car, si la voix matérielle du démon ne parvient pas jusqu'à eux, l'ennemi pourtant leur murmure à l'oreille. Son discours prend plusieurs formes. Il dit : l'œuvre est trop difficile; des anges mêmes de Dieu ont succombé. Un autre dira encore pour répandre « le froid de la défiance » : le temps où nous vivons est trop mauvais. Ou bien encore : à chaque jour suffit sa peine; accomplissons notre devoir en partie et remettons le reste à plus tard ; il est raisonnable, en toutes choses, de procéder par ordre; et d'ail-

1. Ces paroles se trouvent au Psaume CXIX, verset 2. La suite du même psaume donne le texte dont P. va commencer ensuite à se servir : « Quid detur tibi, aut quid apponatur tibi ad linguam dolosam? — Sagíttae potentis acutae, cum carbonibus desolatoriis. »

leurs, ne savons-nous pas que les pénitents aussi plaisent à Dieu !

Ces discours et d'autres encore sont toujours ceux de la *lingua dolosa*. Tous les saints en ont connu les atteintes ; ni à Augustin ni à Antoine la tentation n'a été épargnée. Notre défense est toujours dans la prière ; nous ne pouvons être à moitié à Dieu, à moitié au démon. Prions sans cesse.

Telles sont donc les attaques de l'ennemi ; nous les connaissons désormais. Quelles *armes* nous sont données pour les repousser ? Elles nous sont désignées par le prophète : ce sont « les flèches aiguës du Puissant et les charbons ravageurs, *sagittae Potentis acutae, et carbones desolatorii.* » Quel est le *Puissant* qui tient en mains les flèches ? c'est celui dont il est écrit : « Tu as pitié de tous, parce que tu *peux* tout. » Il n'y a pas d'autre Puissant, en ce monde : quelle n'est pas la petitesse de l'homme ! Il mène sa misérable vie en un petit coin seul habitable d'une Terre toute recouverte de mers, de lacs, de montagnes, de glaces. Et cette Terre elle-même, qu'est-elle ? Pétrarque ne la considère certes pas, avec l'orgueil de la science du moyen âge, comme le centre inébranlé du monde. Dans l'immensité, la Terre n'est qu'un atome, un infiniment petit, un néant : « c'est un point, que dis-je ! c'est le *point d'un point* ! »

Et quelles sont les *flèches* du Puissant ? ce sont les messagers de Dieu qui ont fixé la vérité dans les âmes, les Apôtres, les Évangélistes. Et que sont les *charbons ravageurs* [1] ? Ce sont les âmes ardentes et enflammées de ceux qui ont prouvé la vérité par leurs exemples, les saints et les martyrs. On voit que Pétrarque, fidèle à sa méthode, veut que

1. Pétrarque cite encore ici deux versions de la Bible ; il a trouvé « in antiquis codicibus », le mot *vastatores* au lieu de *desolatorios*. Voir plus haut, au sujet des anciennes traductions de la Bible.

la vérité, même éternelle, ait été établie parmi les hommes, d'abord par l'autorité et ensuite par les exemples. Les *flèches* doivent servir à combattre les attaques de l'ennemi. Dans le récit du combat, l'auteur reprend ici l'énumération des attaques de l'ennemi, déjà donnée plus haut, mais avec quelques différences. Après l'énoncé de chaque tentation, l'auteur cite le texte saint qui peut servir à la combattre. Voici les trois principales attaques de la *lingua dolosa* : 1. Rien de plus honteux que la servitude : l'homme doit être libre ; 2. Cette servitude est pénible, ce joug est lourd ; 3. Tu n'es qu'un pécheur fragile et tu ne peux être sauvé. — Contre chacune de ces attaques, une flèche du Puissant vient nous défendre. Mais l'ennemi insiste; la tentation se prolonge et devient périlleuse. C'est alors qu'il faut appeler à son secours les *charbons ravageurs*. Nous dirons alors à l'ennemi : serai-je plus faible que des femmes et des jeunes filles ? Chaque homme a des chefs dont il aime à imiter les exemples : pour les Romains, c'est Camille, Fabricius, Régulus et Scipion ; pour les philosophes, c'est Pythagore, Socrate, Platon, Aristote ; pour les poètes, Homère, Virgile, Ménandre, Térence, et ainsi de suite. Nous avons aussi nos chefs ; les apôtres et les hommes apostoliques seront les modèles de nos évêques et de nos prêtres. Mais nous, simples chrétiens, nous avons aussi nos princes et nos modèles : Paul, Antoine, Julien, Hilarion, Narcisse, François [1]. Des exemples saints sont particulièrement proposés aux jeunes gens, aux vieillards, enfin aux pénitents, et l'énumération se termine par un beau et pieux éloge de sainte Madeleine, dont on sait le rôle capital dans la conversion des deux frères.

Ainsi l'ennemi, repoussé déjà par les flèches du Puis-

1. Le nom de François, dont la citation ici est importante, ne se trouve pas dans l'édition de Bâle, mais dans le *Par. lat.* 17165.

sant, recule devant les ravages de l'incendie bienfaisant qu'ont allumé les charbons de l'amour. Il ne se lasse pas pourtant et nous devons toujours nous tenir sur nos gardes. La *lingua dolosa* nous murmure toujours à l'oreille ; elle nous inspire de demander des signes pour croire à Dieu, de nous plaindre et de nous étonner que le temps des miracles et des saints soit passé. C'est la tentation même de Satan à Jésus-Christ dans le désert, et elle ne mérite que cette réponse : « *vade retro Satanas*, car il est écrit : tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » L'homme est assez fou pour demander des gages à ce Dieu, duquel, par lequel, et en lequel il est. Cette pensée donne à Pétrarque l'occasion d'une courte digression (en laquelle nous reconnaissons bien une de ses préoccupations ordinaires) contre les devins et les astrologues.

Donc les *flèches* et les *charbons* nous suffisent. Contre nos doutes s'élève le témoignage des saints. Le pape Léon a écrit : « Les saints ont douté afin que nous ne doutions pas ». Contre nos incertitudes, nous nous en remettons aux martyrs. Il est dangereux, il est mauvais de discuter la vérité de la religion, après les prédictions des prophètes, après les témoignages des apôtres, après les blessures des martyrs. Fuyons donc les conseils de la *lingua dolosa*. On ne croit point un homme lorsqu'il est connu comme menteur ; comment croira-t-on le démon en lequel il n'est nulle vérité ?

Donc : *vacate* ! Il n'est rien de meilleur.

XXII

Pétrarque a dit, dans un texte que nous avons cité, que ce traité avait été écrit plus pour lui-même que pour les autres. On peut dire la même chose de la plupart de ses écrits. Il n'a jamais, en effet, écrit aucun livre qui ne fût,

en quelque chose, autobiographique. On aura facilement aperçu, même dans ce rapide résumé, tout ce qu'il y a dans le *De Otio* de souvenirs et d'histoire personnelle. C'est un fragment de mémoires moraux qu'il conviendrait, pour le bien comprendre, de rapprocher du *Secretum* [1]. Les souvenirs personnels sont encore plus abondants dans le second livre que dans le premier.

Le second livre est consacré, nous l'avons vu, à étudier deux des trois ennemis que l'auteur avait tout d'abord énumérés, c'est-à-dire : les liens du monde (*mundi laqueos*) et les séductions de la chair (*carnis illecebras*). Ce sont plus exactement deux nouvelles attaques du même ennemi. Ce sont les tentations contre les mœurs, après celles contre la foi.

La plupart des Frères ont vécu dans le monde; ils en connaissent les misères, les dangers, les incertitudes, que s'efforce en vain de déguiser la *lingua dolosa*. Le texte saint, *la flèche du Puissant* qu'il convient d'opposer au monde, c'est la parole de Salomon : « Vanité des vanités; tout est vanité et affliction d'esprit. » Un court développement suffit pour faire comprendre cette pensée aux religieux, qui ont, dès longtemps, renoncé à toutes les vanités de Babylone pour l'éternité de Jérusalem, et ne se glorifient en rien, si ce n'est en la croix de Jésus-Christ. Si toutefois le Menteur réussit à flatter les Frères par quelque souvenir et quelque regret des vanités du monde, qu'ils crient à Dieu chacun, qu'ils crient tous ensemble, et la parole, *la flèche* qui leur convient, est celle-ci : « Sauve-moi, mon Dieu, parce que les eaux ont envahi

1. On y trouve en particulier des souvenirs directs de la vie à Vaucluse avec son frère et des deux visites à Montrieux. J'en ai noté plusieurs. Je remarquai encore que, par la comparaison de plusieurs passages, les deux textes, sur lesquels repose presque tout le traité, avaient été probablement cités à Montrieux dans la conversation entre Pétrarque et les moines (*sagittae potentis* etc... et : *vacate et videte*).

mon âme ! » Quoi de plus semblable en effet aux grandes eaux, que les troubles du monde, par leur agitation incessante, par leur rapide et incoercible écoulement. Ce sont là les *fleuves de Babylone* dont parle l'Écriture ; car Babylone veut dire confusion. Ce sont aussi les fleuves de l'Enfer : Léthé, c'est l'oubli du bien ; Phlégéton, le feu des passions ; Achéron, l'inutile repentir ; Cocyte, les larmes des méchants ; Styx, leurs haines et leurs inimitiés [1]. Toutes ces images et aussi celles des supplices de l'enfer (rocher de Sisyphe, roue d'Ixion, etc.), représentent la fuite interminable des choses, la vanité des pensées mondaines.

Toutes les choses de ce monde changent incessamment. Si les religieux retournaient dans leurs villes natales, que de changements n'y trouveraient-ils pas ! [2] : « Supposez que vous revenez dans ces mêmes villes... : vous reverrez peut-être les tours que vous connaissiez, vous reconnaîtrez les murs, quoique beaucoup se soient déjà écroulés ; malgré tout, la figure extérieure des lieux aura duré ; les mêmes fleuves coulent, les mêmes montagnes sont debout. Mais cherchez les habitants que vous connaissiez ? Je ne sais comment, presque tous sont partis... Quand j'aperçois au loin d'anciennes villes, je crois les reconnaître ; quand j'y entre, je ne les reconnais pas. » On interrogera les survivants ; ils lèveront les sourcils en signe de surprise. Bien pis encore ! sur le seuil des maisons l'horreur vous attendra. S'il reste une épouse, sa gorge s'enrouera à vous dire comment la ruine est venue où était la fortune, la mort où était la vie.

1. P., que l'amour-propre littéraire n'abandonne pas même ici, aime à remarquer en passant que cette interprétation des fleuves infernaux lui paraît neuve et inédite.

2. On peut rapprocher ce passage sur les changements des villes et des peuples des lettres bien connues où P. a décrit les bouleversements et les révolutions des villes qu'il revoyait après un long temps.

Alors, il semble que, comme Villon, Pétrarque évoque les seigneurs et les dames d'antan. Où sont les empereurs romains, César, Tibère, Vespasien, Constantin? mais plus près de nous-même : « Voyez où est Boniface VIII, que quelques-uns d'entre vous ont vu, et qui fut l'étonnement des peuples, des rois et du monde? Où sont ses successeurs, que j'ai moi-même vus, Jean, Benoît et les deux Clements? Où est l'empereur romain Henri? où est Philippe, le roi de France, à qui sa beauté fit donner le nom de Bel, qui, comme après lui ses trois fils, tous les trois beaux, semblables à leur père et ses successeurs par ordre, furent enlevés par une mort si rapide que leur vie pour nous ne semble avoir été qu'un songe? Où est l'autre Philippe, le père du roi d'aujourd'hui[1]?... où est le roi d'Espagne, qui fut la terreur des Sarrasins? où est enfin cet honneur de la France et cet ornement de l'Italie, le roi de Sicile Robert? »

Et si tous ces rois ont disparu, qu'est devenu le luxe et la splendeur dont ils étaient entourés, et que le monde admirait[2]. A toutes ces merveilles disparues, Pétrarque oppose l'image de la mort, de la tombe, du cadavre, avec les images horribles et macabres où se complaisait l'homme du moyen âge. Il ouvre un sépulcre et il recule d'effroi : « Les narines sont rongées, les dents ébranlées, le trou des yeux rempli d'une sorte de limon, la chevelure mêlée de boue, et — ô bon Jésus! — combien plus affreux est ce que l'on ne voit pas ; car, qui sait, d'un tel corps, en quel état est l'âme, et quelle demeure elle a trouvé, si la Miséricorde ne l'a pas secourue? »

1. Ici se trouve, dans la phrase que je ne cite pas, une allusion à la captivité du roi Jean. Il est donc clair que ce passage fut ajouté au traité en 1356 au plus tôt.

2. Je passe sur le développement concernant le luxe des cours qui me paraît être surtout fait de réminiscences antiques un peu banales et ne renferme que peu de véritables traits de mœurs.

Malgré de pareils spectacles, de pareilles certitudes, l'homme jusqu'à la fin de sa vie, continue à espérer, et à espérer le bonheur. C'est que, malgré tout, il est accablé par *la Chair*. De ce poids, nul n'est exempt. Les religieux eux-mêmes, qui ont renoncé à Satan et au monde, n'ont pas renoncé au poids de la chair. Seulement, comme l'a dit Cicéron, une âme qui, pendant la vie, s'élevait au-dessus du corps, est plus prête pour s'élever jusqu'au ciel après la mort. Et Platon, dans le Phédon, a eu raison de dire que la philosophie n'est pas autre chose que la méditation de la mort. Il y a, en effet, deux morts, celle de la nature, et celle de la vertu, qui consiste à mourir à la chair. Comme contre le monde, de même contre la chair, la pensée de la mort est le remède le plus salutaire. L'auteur entre en un développement grandiloquent, mais assez confus sur la mort, puis sur la volupté, à laquelle il oppose sans cesse la prière et les *flèches* des textes saints. Ce développement, qui n'est pas sans quelques répétitions, est un peu trop nourri pour notre goût, de citations de Cicéron, de Virgile, de Caton, de Philon le Juif. On remarquera une jolie phrase sur l'amour humain : « Cet amour charnel est chose très délicate, il prend sa nourriture dans le sommeil, l'oisiveté, la bonne chère, le vêtement moelleux, le soin exquis de la personne, les propos clandestins, la gaîté, les jeux et les chants [1]. »

A ces mollesses, il oppose l'étroite cellule, la rude robe, les veilles, le cilice des Chartreux. On voit combien les images de sa vie frivole et de la conversion de son frère sont présentes à son esprit. Le lieu même où il écrit,

1. N'a-t-on pas sous les yeux le groupe de Seigneurs et de Dames amoureuses du *Triomphe de la Mort* à Pise et la description du cadavre ne nous avait-elle pas déjà fait songer à cette admirable peinture ? On se rappellera aussi le groupe des Seigneurs et des Dames, dans la grande fresque qui représente le *Triomphe de l'Église* en la Chapelle des Espagnols, à Santa Novella, à Florence.

la chère solitude de Vaucluse lui apporte des comparaisons. « *Vaquez*, dit-il, aux Frères, *vaquez* de toutes ces voluptés, et vous *verrez*; vous découvrirez, à côté de ces voluptés passagères, l'abîme du péché; car, il n'est roche si escarpée, il n'est gouffre si âpre, il n'est sommet si aérien des monts, d'où la chute ne soit aussi grande ni aussi terrible que de l'innocence dans le péché, — non vraiment, pas même si, du haut de ce rocher qui se dresse sur ma tête tandis que j'écris, et qui est le plus escarpé que j'aie jamais vu, un homme tombait, la tête la première, dans la vive source de la Sorgue. »

Certes, l'habitude de la volupté rend difficile de gravir les hauteurs de la vertu, sans faire aucune chute en arrière. Car rien n'est plus doux que la volupté, rien n'est plus varié, rien n'est plus insidieux. Le corps est un esclave, ou plutôt, comme l'ont dit les Pères, c'est un *âne* : « Nourri dans les joyeux et gras pâturages des voluptés, parmi ces fleuves dont j'ai parlé, habitué à marcher par les routes plates et larges du siècle, comment voulez-vous qu'il s'élance plein d'ardeur, pour gravir le mont de Sion, vers le sommet duquel conduit un sommet ardu, étroit et rocailleux ? » Il faut l'habituer au travail, comme l'ont fait Hilarion, François et Jérôme. Veillez donc, mes frères, sur cet ennemi, votre corps. Ici pour vous aider dans la lutte, vous est donnée la méditation sur les souffrances du Christ, et ses paroles pleines de force et de consolation. Mais si nous n'écoutons pas ces paroles, si nous repoussons cet appel paternel, redoutons sa colère, qui s'exprime en une forme effrayante dans d'autres passages de l'Évangile. Contre la colère de Dieu, il n'est qu'un remède : *vaquer*, espérer, craindre et prier.

Et ainsi faisant, nous *verrons*, et nous verrons Dieu.

Les hommes se sont inventés des dieux. Pétrarque entre à ce sujet en de longs détails d'érudition mythologique. On a besoin de réflexion pour comprendre quel

intérêt pouvait avoir pour lui et pour ses lecteurs une pareille digression. D'abord, il ne faut pas oublier que l'antiquité était beaucoup plus rapprochée de la pensée des hommes du moyen âge que de la nôtre. Toute leur science reposait presque entièrement sur l'étude, plus ou moins directe, d'auteurs anciens, qui représentaient à beaucoup d'esprit toute érudition et toute sagesse humaine. Il y avait nécessairement un contraste singulier dans l'âme d'hommes parfaitement chrétiens, remplis d'admiration pour des auteurs païens et de soumission à leur autorité, tels Dante et les premiers humanistes, Pétrarque, Boccace. Il était assez difficile de s'en tirer. On sait comme Dante se démêle dans la difficulté, d'une façon parfois un peu bizarre mais toujours poétiques.

Dans cette situation, la mythologie des anciens avait pour les hommes dont nous parlons une importance considérable. Boccace a écrit tout un long livre à ce sujet. Pétrarque y est revenu sans cesse. Une de leurs ressources est de croire, avec exagération, à l'allégorisme des poètes antiques. C'est une voie dans laquelle ils s'avancèrent très loin. Mais elle ne pouvait suffire. Ils voulurent expliquer historiquement l'origine des dieux païens, et, quoique les résultats qu'ils ont obtenus soient assez minces et assez vagues, on peut dire qu'ils ont été parmi les premiers à fonder la critique des mythologies. Lactance leur fut d'un grand secours. Leurs explications sont, en général, réalistes et historiques, et se rapprochent sensiblement de la doctrine qu'on a appelée l'Evhémérisme.

Il était d'ailleurs naturel que Pétrarque développât cette matière ; c'était en quelque sorte une excuse auprès des religieux, qui, comme je l'ai dit, ne voyaient pas toujours d'un très bon œil l'étude des auteurs païens. Il ajoute d'ailleurs, pour s'excuser tout à fait, que les auteurs d'où il tire ces considérations, Lactance et certains livres de Cicéron, manquent au couvent.

Cela dit, voici en quelques mots le résumé de la longue digression : tous les dieux anciens étaient des hommes et venaient de la terre. A l'origine, les hommes ayant l'idée de Dieu, et ne connaissant pas le vrai Dieu, honorèrent comme des divinités, les rois ou les héros dont ils avaient admiré les vertus ou apprécié les services. Il a pu même arriver qu'un philosophe, comme Cicéron, se soit proposé de déifier sa fille morte [1]. Suivant Pétrarque, l'exagération qui consiste à déifier les héros, incombe surtout aux Grecs, peuple léger et menteur. Les amplifications des poètes ajoutèrent encore à l'erreur, ainsi que leurs charmants symboles. Mais plus grande est la responsabilité des artistes. L'admiration pour les statues que leur génie créa, amena les peuples à adorer ces statues. Le démon, témoin de l'erreur, et toujours aux aguets pour tromper les hommes, habita ces statues auxquelles on attribuait une âme, et devint véritablement leur âme ; de là les miracles et les oracles.

Tel est le sommaire de cette curieuse doctrine.

A toutes les vaines inventions des hommes, Pétrarque oppose la révélation qui a été accordée aux seuls chrétiens. Pour aller au bonheur et à la vie éternelle, ils possèdent seuls le vrai chemin, *via* : « O admirable chemin, ô heureux but ! Je demande ce que l'on peut désirer de plus sur la terre ? Pendant quelque temps, nous avons marché par de sombres vallées, par des prés humides, par des collines feuillues et douces, le long des rives fraîches et fleuries des fleuves, pour arriver le soir à quelque chère maison et y voir la figure désirée d'un ami. Et alors, oubliant le labeur de la route, nous avons été charmés du spectacle qui se présentait à nos yeux. » Ainsi parle Pétrarque, se souvenant sans doute

1. Il semble que Pétrarque ait pris à la lettre une pure formule de rhétorique.

encore des voyages pieux à la Chartreuse de Montrieux. Mais, ajoute-t-il aussitôt, combien, vers Dieu, le chemin est plus beau, le but plus bienheureux. De vertu en vertu, la route est haute et délicieuse, et quand nous arriverons le soir vers les cimes, ce sera pour *voir* — pour voir, sur le mont de Sion, le Dieu Très Haut et bienheureux.

Toutes les dernières pages du traité sont d'une lumière et d'une grâce admirables, dignes assurément des plus belles inspirations du grand poète qui les a écrites. C'est le tableau de la voie de volupté et de la voie de la vertu. Celle-ci, dès la vie présente même, est plus belle et plus douce. Car la grande erreur des hommes est de penser qu'en préférant la volupté à la vertu, ils préfèrent le présent à l'avenir. L'amour de Dieu, c'est la joie présente et immédiate. Que les moines se réjouissent donc et qu'ils rendent grâce à Dieu, qui leur a révélé à eux petits [1] et humbles ce qu'il a caché à tant de sages orgueilleux. « O philosophes, grands hommes et hommes de labeur, dont le génie nous a vaincus, voilà que nous vous avons vaincus par la grâce et les dons gratuits de Dieu. Vous avez travaillé et nous nous reposons, vous avez semé et nous moissonnons, vous avez cherché et nous avons trouvé. Et ce n'est ni par votre faute, ni par notre mérite, mais par la bonté seule de Dieu. »

Cicéron a écrit tout un livre sur la distinction des Biens et des Maux. Les moines en savent plus que lui sur ce sujet, et par la grâce de Dieu. Pétrarque lui-même, après s'être livré à la recherche de la science humaine, a été ramené à la vérité par la lecture des Pères et surtout par la récitation de l'office, qui lui a appris les admirables beautés du Psautier. C'est dans les Psaumes qu'il a trouvé non seulement la vérité la plus haute, la plus

1. Je remarque que l'expression de *parvulus* est celle-là même que Pétrarque a appliquée à son frère.

antique, appuyée de la plus puissante autorité, mais aussi, il peut l'affirmer, la beauté la plus parfaite de l'art poétique et de l'art oratoire. Cicéron a dit que la doctrine est la base de l'éloquence. Que devient toute la science du monde quand la voix de Dieu résonne?

Pétrarque a fini : *Vaquez afin que vous voyiez*. Telle est la pensée qui lui est venue en méditant sur le *Repos des Religieux*. Il ne peut rien dire de plus. Le reste, c'est des Religieux qu'il aurait lui-même à l'apprendre : « Allez, dit-il, continuez le chemin que vous avez entrepris ; que nul ne se tourne en arrière ; que la statue de sel, en laquelle la femme qui regardait en arrière fut changée, instruise vos âmes et les munisse d'un sel salutaire. Aucun homme n'est sans péché ; mais il a été dit au pécheur : tu as péché, *repose*-toi. *Reposez*-vous donc, *vaquez*, soyez dans la paix ; voyez, réjouissez-vous ; priez en pleurant pour moi, et vous souvenant de moi, portez-vous bien, ô vous qui êtes vraiment bienheureux, si vous vous connaissez vous-mêmes et si vous connaissez vos biens ! »

XXIII

Le *De Otio* mériterait à coup sûr une édition critique et une étude approfondie, qui, pour les sources surtout, pourrait être d'un grand intérêt. J'ai voulu en démêler seulement les lignes générales et faire voir sa structure et sa composition. C'était là un complément nécessaire à l'histoire fraternelle : le tableau de l'état de l'âme de Pétrarque, après la conversion de son frère et après les visites à la Chartreuse.

Il m'a paru nécessaire aussi de faire ressortir les beautés poétiques du traité ; elles me semblent aussi nouvelles et aussi rares que celles que l'on admire dans les sonnets

et les *Canzoni* les plus célèbres. L'application symbolique des Livres Saints y est d'une originalité, et, si je puis dire, d'une couleur admirable ; par exemple, les Fleuves de Babylone, l'incrédulité de Thomas, l'ascension du Mont de Sion, l'inondation des grandes eaux.

L'analyse psychologique et morale n'est pas moins belle. La classification des péchés et celle des tentations ne manquera pas d'éveiller le souvenir de Dante. Certes, entre Dante et Pétrarque, les différences sont multiples. Mais là, comme dans toutes ses œuvres, il est bien clair que Pétrarque se meut, si je puis dire, dans la sphère d'influence Dantesque.

On le trouvera ici de plus dans une sphère d'influence monacale et franciscaine. Il faut dire cela sans diminuer en rien son importance comme évocateur de la pensée antique et créateur de la Renaissance. La complexité seule de ces aspects donne de son mouvement intellectuel une idée parfaite. Le grand amant de la beauté et de la gloire aima du même amour le silence et le désert. Il a proclamé que le service de Dieu était « la seule liberté et la seule félicité [1] », et il s'est écrié : « Seul le monastère a été le ciel sur la terre » [2]. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier.

Enfin dans ce livre comme dans toute l'histoire des relations fraternelles, apparaîtra un Pétrarque plus doux, plus tendre, plus humble que celui dont l'image nous est habituellement présentée. S'il y reste encore en une attitude de hautain mépris pour les puissants et les orgueilleux de ce monde, il s'y révèle bienveillant pour les petits, les faibles et les pauvres, même assurément pour les pauvres d'esprit.

Aussi on peut penser que l'histoire morale de Pétrarque

1. *De V. S.* — L. II, S. I, C. II, p. 288.
2. *Ibid.*, C. III, p. 325.

n'est pas encore entièrement faite, et qu'il reste aussi tout un côté de son cœur à connaître, pour bien comprendre et son âme et sa vie. C'est ce voile de sa pensée intime que j'ai voulu soulever un peu, en groupant quelques-unes des circonstances où ce grand cœur, inquiet et tourmenté, s'est montré, à travers les éclats de sa passion et l'outrance de son langage, bon, simple et affectueux.

Il nous a dit quelque part qu'il ne lui suffisait pas d'être admiré de la postérité, mais qu'il voulait encore en être aimé [1].

HENRY COCHIN.

1. Dans le numéro suivant, nous publierons les pièces justificatives de la présente étude. — RÉD.

ÉTUDES SUR LES PÉNITENTIELS[1]

II

LE PÉNITENTIEL *VALLICELLANUM SECUNDUM*

Le manuscrit C 6 de la Vallicellane, provenant de la célèbre abbaye bénédictine de Nursie, contient[2] (fol. 189 et s.) un pénitentiel que Mgr Schmitz a publié intégralement sous le nom de *Paenitentiale Vallicellanum II*um[3]. Il le classe d'ailleurs dans la catégorie des Pénitentiels Romains. Il importe, afin d'apprécier la valeur de cette opinion, d'examiner en détail l'origine des canons pénitentiels contenus dans le *Vallicellanum II*um.

CHAPITRE PREMIER

La première conclusion qui résulte de cet examen peut être ainsi formulée :

La grande majorité des canons du *Vallicellanum II*um dépend des pénitentiels tripartites, le *Sangallense* et les *Judicia Paenitentiae*. Mgr Schmitz l'a constaté pour un

1. Cf. *Revue*, VI (1901), 289.

2. D'après les renseignements que me communique, avec son obligeance habituelle, M. le comte Ugo Balzani, la partie de ce manuscrit qui contient notre pénitentiel peut dater de la fin du XIe siècle.

3. Schmitz, *die Bussbücher*, I, p. 342 et ss. Wasserschleben n'en a publié que les dix premiers chapitres (*Die Bussordnungen*, p. 548-550, n. VIII-XVII).

certain nombre de canons : je crois qu'on peut faire les mêmes constatations pour beaucoup d'autres canons qu'il n'a point mentionnés. Voici les observations qui m'ont amené à cette conclusion.

Le c. 3 reproduit la décision d'un canon du *Saugallense* et des *Judicia* (Schmitz, II, p. 179, n° 1, et p. 218, I, 1).

Le c. 4 provient (on peut le constater malgré certaines altérations) d'une décision des mêmes recueils (*Ibid.*, p. 179, n° 1, et p. 218, I, 1).

Le c. 5 provient d'une décision de Cumméan (*Ibid.*, p. 185, n° 1, et p. 219, I, 3). Il ajoute à cette décision la réclusion dans un monastère.

Le c. 10 (qui est aussi le c. 3 du *Vallicellanum I*um) reproduit une décision canonique des mêmes recueils (*Ibid.*, p. 180, n. 11, et p. 218, I, 1).

Le c. 11, sur l'assassinat de l'évêque et du prêtre, reproduit un *judicium Theodori* des recueils tripartites ; il en aggrave d'ailleurs la dernière sanction (cf. Schmitz, II, p. 182, n. 6, et p. 219, I, 2).

Le c. 12 procède aussi d'un *judicium Theodori* qui figure dans les recueils tripartites (*Ibid.*, p. 183, n. 6, c, et p. 219, I, 2). Il faut remarquer que ce canon, qui traite de l'homicide *pro vindicta* aggrave la sanction donnée par le texte de Théodore (7 ans au lieu de 3 ans de pénitence) ; or pour justifier cette aggravation, il invoque un canon de Nicée évidemment apocryphe.

La première décision du c. 13 reproduit un canon des mêmes recueils (*Ibid.*, II, p. 183, 6 f, et p. 219, I, 2). La seconde partie ne se rencontre que dans les *Judicia* (p. 219, I, 2). Ces deux dispositions tirent leur origine des collections de Théodore.

Le c. 14 reproduit un *judicium Theodori* qui figure dans les *Judicia* (p. 219, 2 in fine ; cf. p. 182, n. 3).

Le c. 15 reproduit, avec quelques variantes dans

diverses sanctions, un *judicium canonicum* (Schmitz, II, p. 182, n. 39 ; p. 219, II, 1).

Le c. 16 figure dans les textes de Cummèan (p. 219, II, 2).

Le c. 17 reproduit le début d'un *judicium* appartenant à la série de Cummèan (p. 185, n. 6, et p. 224, VII, 11). Cette décision concerne l'évêque coupable de fornication ; elle a été complétée en ce qui concerne l'évêque coupable d'adultère ou d'inceste. La peine de la déposition portée par notre canon pour ces deux cas est déjà indiquée dans des textes de la série canonique des tripartites (p. 179-180, n. 4 et 6 ; p. 222, VII, 3 et 5). La réclusion dans un monastère est une peine ajoutée par notre pénitentiel.

Le c. 21 reproduit la décision d'un canon de la série de Théodore (p. 227, X, 1).

Il en est de même du c. 22 qui reproduit une décision voisine de la précédente (*Ibid.*).

Le c. 23, avec des différences de détail, provient aussi de la série théodorienne des *Judicia* (p. 228, X, 2).

Il en est de même du c. 24 et du c. 25 (p. 227, X, 1).

Le c. 26 reproduit un canon de la série des *Judicia canonica* sur le rapt (p. 180, n. 10, et p. 224, VIII, 1).

Le c. 27 procède, malgré de légères différences, d'un *judicium canonicum* (p. 224, VIII, 2).

Le c. 28 reproduit le texte de la série canonique qui figure dans les *Judicia* (p. 225, VIII, 3).

Le c. 29 reproduit un texte de la série de Théodore (p. 182, n. 5, et p. 220, III, 2, 1re partie).

Quelques-unes des décisions du c. 31 se retrouvent dans les séries de canons théodoriens (p. 183, n. 11 et s., et p. 223, VII, 10).

Le c. 32 reproduit, avec des sanctions quelque peu modifiées, un *judicium canonicum* (p. 179, n. 2, et p. 222, VII, 1).

Le c. 33 reproduit le texte qui suit immédiatement le précédent dans la série des *Judicia canonica* (p. 179, n. 3 ; p. 222, VII, 2).

Le c. 34 reproduit de même, avec de légères modifications, le texte qui suit dans les mêmes séries (p. 179, n. 4, et p. 222, VII, 3).

Même observation pour les c. 35 et 36 (p. 180, n. 5 et 6, et p. 223, VII, 4 et 5).

Le c. 37 reproduit, toujours avec une modification des sanctions (ici elles sont adoucies) un texte de la même série canonique (p. 180, n. 9, et p. 223, VII, 8).

Le c. 38, avec une modification du chiffre des années de pénitence, reproduit la fin d'un texte des *Judicia canonica* (p. 224, VII, 10).

Le c. 39 figure dans la série théodorienne des *Judicia* (p. 226, IX, 1).

Le c. 40 est très vraisemblablement tiré des *Judicia*, canon *Si quis menstruo* (p. 226, IX, 2).

Le c. 42, sur le vol, reproduit avec quelques modifications un canon de la série canonique (p. 180, n. 15, et p. 232, XII, 1).

Sur le c. 45, voir un *judicium canonicum* (p. 234, XV, 1). Les c. 46, 47 et 48 procèdent du même texte.

Les c. 56, 58 et 59 reproduisent des décisions contenues dans un *judicium canonicum* (p. 236, XVI, 1).

Il en est de même du c. 60 (p. 236, XVI, 3) et du c. 61 (p. 181, n. 23, et p. 237, XVII, 1).

Le c. 62 est analogue à une autre décision des *Judicia canonica* des pénitentiels tripartites (p. 181, n. 21, et p. 237, XVIII).

Le début du c. 63 (sur l'usure) reproduit un *judicium canonicum* bien connu (p. 182, n. 36, et p. 238, XX, 1). La suite de notre canon est indépendante des *Judicia* des Pénitentiels tripartites.

Les c. 64-68 répondent à des décisions de la série

théodorienne des *Judicia Paenitentiae* (p. 240, XXIII, 1). Ils sont particulièrement conformes au texte du manuscrit de ces *Judicia* conservé dans la bibliothèque de Heiligenkreuz, près Vienne.

Les c. 69 et 70 se retrouvent dans la même série (p. 240, XXIII, 2).

Le c. 71 appartient à la série de Cumméan (p. 241, XXIII, 3).

On reconnaît dans le c. 72 l'influence d'un texte de la série canonique (p. 245, XXIX, 1) et d'un texte de la série de Cumméan (p. 246, XXIX, 3).

Le c. 73 reproduit la première partie d'un texte de la série Théodorienne (p. 247. XXXII).

Le c. 74 reproduit, en l'amplifiant, la fin du texte précédent.

Le c. 75 est inspiré par diverses décisions qui figurent dans le c. XXXIII des *Judicia Paenitentiae* (p. 248).

Les c. 77 à 81, sur le *negligentia erga sacrificium*, procèdent de diverses décisions qui figurent dans les *Judicia Paenitentiae* (p. 249, XXXIV, 1).

En somme, sur les 83 canons qui composent le *Vallicellanum I*um, 59 procèdent, avec des modifications de détail, des pénitentiels tripartites, probablement du pénitentiel intitulé *Judicia Paenitentiæ* ou d'un recueil analogue [1].

Sans doute, dans plusieurs de ces canons, la sanction indiquée par les *Judicia Paenitentiae* a été modifiée tantôt pour être aggravée, tantôt pour être atténuée. Sans doute aussi l'auteur de ces remaniements y a accentué une certaine prédilection pour le procédé de pénitence qui consiste dans la réclusion dans un monastère. Mais en dépit de ces modifications, il est impossible à quiconque

1. Mgr Schmitz n'avait constaté cette situation que pour 14 canons du *Vallicellanum II*um.

y regardera de près de méconnaître l'air de famille qui se manifeste entre ces canons et les *Judicia Paenitentiae*. En grande majorité les canons du *Vallicellanum II*um dérivent des textes d'origine canonique, celtique ou anglo-saxonne qui étaient en usage dans l'Empire franc [1].

CHAPITRE II

Si l'on retranche du *Vallicellanum II*um les 59 canons ci-dessus énumérés, il reste 24 canons qui, pour la plupart, ne semblent point se rattacher aux recueils tripartites répandus au VIIIe siècle dans la Gaule franque.

Il ne m'a pas été donné de déterminer l'origine de chacun de ces 24 canons. Toutefois des observations que j'ai faites sur un certain nombre d'entre eux résultent des conclusionsqui ne laissent pas d'être instructives.

Le canon 7 est un pseudo-canon du concile de Chalcédoine, déterminant la pénitence du mari qui tue sa femme (même au cas où il pouvait la tuer *juxta mundanam legem*) et de la femme qui tue son mari. On sait que le crime du mari qui tue sa femme a appelé, au IXe siècle, l'attention des divers conciles, notamment du concile de Tribur [2]. Or ce pseudo-canon de Chalcédoine se retrouve dans plusieurs collections canoniques italiennes. C'est ainsi qu'il figure :

1° Dans la collection inédite en cinq livres du Vatic. 1339, rédigée (au moins en sa forme définitive) au XIe siècle. Cette collection paraît originaire de l'Italie centrale ou

1. Remarquez l'analogie du début du c 18 avec le texte du canon de Néocésarée qui se trouve dans l'*Herovalliana* (Petit, p 140). Ce texte n'est ni le texte isidorien ni le texte dionysien.

2. Cf. c. 46 du concile de Tribur (895).

méridionale ; notre texte y forme le c. 112 du livre IV [1] ;

2° Dans la collection du manuscrit 300 de la Ricardiana de Florence (XIe siècle) qui provient en grande partie de la collection en cinq livres [2] ;

3° Dans la seconde collection du manuscrit B. v. 17 de la Casanatense, qui date du XIe siècle [3]. Notre texte se trouve à la fin de cette seconde collection dans une série qui ressemble beaucoup à une portion de la collection de la Ricardiana.

J'imagine que le pseudo-canon de Chalcédoine qui forme le c. 7 du *Vallicellanum II^um* doit se retrouver dans la plupart des collections italiennes issues de la collection en cinq livres du Vatic. 1339 [4].

Le c. 8, intitulé *De Septem genera nolentia homicidiorum*, figure aussi, à peu de distance du précédent (IV, 114), dans la collection en cinq livres. Il suit le pseudo-canon de Chalcédoine dans les recueils précités de la Ricardiana et de la Casanatense [5].

Le c. 41, pseudo-canon de Nicée, contre les mariages contractés entre parents, forme le c. 226 du livre IV de la collection du Vatic. 1339. Il figure aussi dans le recueil de la Ricardiana qui en procède. Le texte de ces collections, moins long que celui de notre pénitentiel, s'arrête à ces mots : *perpetrationes peccati*.

Le c. 44, sur le sacrilège, reproduit avec quelques

1. Voir sur cette collection, l'article *De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques*, et les références qui y sont données dans la *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, XXIII (1899).

2. Voir le même article.

3. Voir le même article.

4. Celles de ces collections qui sont connues sont indiquées dans l'article précité.

5. Les distinctions en matière d'homicide, suivant les circonstances et le degré de responsabilité du coupable, sont particulières aux canonistes de la fin du IXe siècle et du Xe. Voyez, par exemple, les c. 25 et s. du concile de Worms (868).

développements en plus [1] le c. 2 du pénitentiel dit de Grégoire III, qui semble bien avoir été rédigé en Italie.

Les c. 52 et 53 (*de traditoribus hominum*, *de traditoribus castelli*) figurent :

1° Dans la collection du ms. Vallicellan. F. 92, où ils ont trouvé place dans un court recueil d'origine italienne qui suit le *Corrector* de Burchard de Worms [2] ;

2° Et aussi dans le ms. en écriture lombarde qui porte à la Vallicellane la cote F. 2, manuscrit du XIIe siècle, qui contient des textes canoniques

Le c. 55, pseudo-canon de Nicée contre ceux qui brûlent ou profanent les églises, figure aussi dans la collection de la Ricardiana qui provient de la collection en cinq livres, et sans doute aussi dans cette collection.

Le c. 72 sur le blasphème se retrouve avec quelques différences de détail dans la collection du Vatic. 1339, livre IV, c. 269 [3].

En réalité, voici huit canons, dont nous pouvons dire avec certitude qu'ils appartiennent aux collections répandues en Italie au XIe siècle, collections qui, à ma connaissance, ne se retrouvent pas en dehors de l'Italie et sont apparentées à la collection italienne en cinq livres.

1. Il y ajoute notamment deux phrases, placées à la fin du texte, d'après lesquelles l'église, au préjudice de laquelle un vol a été commis ne doit point chercher dans ce vol une occasion d'enrichissement. Ces deux phrases se retrouvent dans l'*Herovalliana*, p. 268. Cela exclut les restitutions au double ou au quadruple si souvent mentionnées dans d'autres pénitentiels ou dans des conciles du IXe siècle. Voyez, par exemple, le concile de Toul de 860, c. 2, et celui de Tribur.

2. Texte publié par WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen*, p. 687, sous les n°s 21 et 22 de ce recueil. Le n° 21 est précédé de l'inscription : *Synodus Romana*.

3. Cf. THEINER, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalorum collectiones*, p. 296.

CHAPITRE III

En somme, nous avons découvert dans le *Vallicellanum II*um une masse de dispositions tirées des pénitentiels en usage dans l'Église franque, qui ont été transportées en Italie dès l'époque carolingienne [1], et un certain nombre de textes qui peuvent être considérés comme spéciaux aux recueils italiens. Il n'est donc pas téméraire d'en conclure que notre pénitentiel est lui-même d'origine italienne, ce qu'indique d'ailleurs la provenance du manuscrit qui le contient.

Si l'on veut se former une opinion sur la date de ce pénitentiel, il convient tout d'abord de remarquer le canon 6, prévoyant comme un crime particulièrement grave l'assassinat du *senior* par son *vassus* ; or, ce n'est pas avant la fin du VIIIe siècle et le commencement du IXe que l'institution du séniorat prend une très grande importance. Nous ne saurions donc remonter plus haut pour chercher la date de notre pénitentiel.

A mon sens, nous devons descendre plus bas, et voici quelles raisons m'inclinent à cette opinion. Nombre de canons imposent, à titre de pénitence, la réclusion dans un monastère ; sans doute, c'est une pénitence pratiquée depuis longtemps, mais elle est plus souvent mentionnée dans les textes de la seconde moitié du IXe siècle et du commencement du Xe [2]. Le compilateur du *Vallicella-*

1. Aux manuscrits conservés dans les pays germaniques (S. Gall, Heiligenkreuz, Munich) des *Capitula judiciorum*, il faut joindre un manuscrit du IXe siècle qui est conservé au chapitre de Verceil (n. 201), où notre texte suit le recueil d'Halitgaire, évêque de Cambrai.

2. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Paenitentiae* (Anvers, 1682), p. 474. — Voir notamment les textes cités par lui, de Benoit le Diacre (II, 71 à 90), et Isaac de Langres, *Capitula*, IV, 5.

*num II*um était en outre évidemment préoccupé d'établir des distinctions entre les divers cas d'homicide, suivant les circonstances du fait [1]. Il classait à part, comme un crime particulièrement grave, le meurtre des membres du clergé [2]. Il refusait au mari outragé le droit, que lui laissaient trop souvent les lois séculières, de mettre à mort la femme coupable [3]. Il punissait sévèrement les sacrilèges, tels que la violation des églises ou le pillage des biens consacrés à Dieu [4]. Sur tous ces points, les documents canoniques de la période qui s'ouvre avec les Faux Capitulaires et les Fausses Décrétales, c'est-à-dire vers 850, et se poursuit jusque dans le xe siècle, insistent avec une indéniable énergie [5]. Enfin on rencontre, dans notre pénitentiel plusieurs canons apocryphes de Nicée et de Chalcédoine ; or, la période qui vient d'être mentionnée est féconde en apocryphes de ce genre. Je ne rappellerai pas ici les collections apocryphes de Benoît le Diacre et d'Isidore ; qu'il me suffise de mentionner, en dehors de

1. C. 8; cf. c. 1-6.
2. C. 11.
3. C. 7.
4. C. 44, 54, 55.
5. Pour trouver un exemple des distinctions que l'on s'efforce d'établir en matière d'homicide, voyez les c. 25 et s. du concile de Worms (868) et diverses dispositions du concile de Tribur (895). Sur le meurtre des membres du clergé, voyez les textes des Capitulaires, du concile de Mayence (847), du concile de Worms (868), réunis dans le livre II de Reginon (*de Synodalibus causis*, c. 41 et s., de l'édition Wasserschleben), et joignez-y le c. 5 du concile de Tribur (895). Sur la condamnation portée par l'Église contre les maris qui se croient en droit de tuer leurs femmes adultères, voyez le c. 46 du concile de Tribur. Enfin il y a toute une série de textes sur le sacrilège, à commencer par Benoît de Diacre, II, 404. Voyez, à titre d'exemple, en le comparant à notre c. 54, le c. 5 d'un concile romain tenu entre 871 et 878 (Maassen, *Sitzungsberichte* de l'Académie Impériale de Vienne, classe de philos. et d'hist., XCI, p. 783) ; joignez-y la lettre de Jean VIII, écrite en 878 aux évêques de Narbonaise et d'Espagne (Jaffé-Wattenbach, n. 3180.

ces compilations, les canons apocryphes de Carthage, de Laodicée, d'Ancyre et de Tolède qui figurent dans un recueil du xe siècle (Bibl. Nat., Latin 2449)[1] et aussi à la fin d'un manuscrit des capitulaires d'Ansegise datant du xe siècle et provenant de S. Remi de Reims[2]. On peut citer encore les canons apocryphes d'Ancyre et d'Agde qui figurent dans un recueil de la même époque, minutieusement analysé par Philipps[3], les faux canons de Chalcédoine, de Tolède, d'Agde, d'Orléans, d'Herda, qui datent du même temps et que Victor Krause a rencontrés dans plusieurs manuscrits[4]; peut-être aussi le pseudo-canon de Constantinople sur les homicides, qui a pris place plus tard dans le *Paenitentiale Romanum* publié par Antoine Augustin[5], dans le livre IV, c. 116 de la collection en cinq livres du Vatic. 1339[6], et qui a pénétré jusque dans certaines formules du recueil d'Anselme de Lucques[7]. Cette période a vu croître toute une végétation de canons apocryphes, indépendants d'ailleurs des compilations isidoriennes. Sur ce point encore, le *Vallicellanum II*um est à l'unisson des compilations du xe siècle.

1. Voir le mémoire : *Un groupe de recueils canoniques inédits du Xe siècle* dans les *Annales de l'Université de Grenoble*, XI (1899).

2. Manuscrit 163 des manuscrits de Meermann conservés à la Bibliothèque royale de Berlin (autrefois ms. 1762 de sir Thomas Phillips), provenant de Reims, xe siècle, fol. 137 vo. Voir *die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, XII; *Verzeichniss die Latinischen Handschriften*, par Valentin Rose, p. 359.

3. *Sitzungsberichte* de l'Académie Impériale de Vienne, classe de philos. et d'hist., XLIV, p. 473.

4. *Neues Archiv*, XVII, p. 297, 299, 303, 309.

5. C. 14 de ce Pénitentiel qui, dans sa forme actuelle, date du xiie siècle et qui n'est nullement un recueil officiel de l'Église romaine. (Cf. Antoine Augustin, *Canones Paenitentiales*. Venise, 1584, p. 1).

6. Theiner, *Disquisitiones*, p. 299.

7. Ainsi ce texte constitue le c. 47 du livre XI d'Anselme de Lucques dans le ms. de la Bibl. Nat., Latin 12451.

En résumé, le *Vallicellanum II*um est, à mon avis, l'œuvre d'un canoniste italien qui, vraisemblablement, au xe siècle (peut-être même au commencement du xie) a réuni un grand nombre de *judicia paenitentiae* en usage dans les pays autrefois soumis à l'Empire franc, en a modifié quelques-uns pour les mettre au goût de son temps ou à son goût personnel, et y a ajouté plusieurs canons (parmi lesquels plusieurs textes apocryphes) qui, à cette époque, circulaient en Italie. Rien ne nous autorise à croire que ce canoniste ait été un Romain. En tout cas, la discipline dont il réunit les règles ne saurait nullement être présentée comme une discipline romaine, puisqu'elle est faite en très grande partie de dispositions provenant de l'Église franque. Ainsi le *Vallicellanum II*um ne mérite pas le nom de Pénitentiel Romain.

Grenoble.

PAUL FOURNIER.

ESSAIS ET NOTICES

SAINT-BÉNIGNE DE DIJON

Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon, par l'abbé L. Chomton. Ouvrage orné de 4 tableaux, 30 planches, 1 frontispice hors texte. Dijon, Imprimerie et lithographie Jobard, M D CCCC. 468 pp. et 6 ff., in-folio. Prix : 25 fr.

Saint-Bénigne de Dijon est un souvenir hagiographique, une église et une abbaye. En dépit de la modestie du titre, le bel ouvrage de M. Chomton embrasse ces trois aspects. Il emprunte ses divisions à la fois à l'histoire de l'église : la première basilique, l'église romane et l'abbé Guillaume, l'église ogivale, Saint-Bénigne et la Révolution, l'église cathédrale; et à l'histoire de l'abbaye : Saint-Bénigne pendant la grande époque romane, Saint-Bénigne sous la commende. L'introduction est consacrée au souvenir hagiographique. Comme il est le germe d'où sont sorties église et abbaye, il vaut la peine de l'étudier en détail. Nous y verrons, par une « espèce » précise, les aspects et les habitudes d'un cas assez fréquent en histoire religieuse. Par là, le développement légendaire du martyr Bénigne dépasse les limites de la curiosité locale [1].

I

Le souvenir hagiographique n'a pas d'autre support que l'autorité de saint Grégoire, évêque de Langres, de 506 (507) à 539 (540). Parmi les enfants de ce pieux personnage, se trouvaient Tetricus, qui lui succéda sur le siège de Langres, et le père d'Armentaria, mère de Grégoire de Tours. L'auteur de l'*Historia Francorum* naquit en 538. Il rapporte donc des traditions de famille et des traditions assez récentes, quand il raconte la reconnaissance du tombeau et du culte de saint Bénigne par son arrière grand-père (*De Gloria Martyrum*, 50). Grégoire de Langres, au début de son épiscopat, faisait un séjour dans le castrum de Dijon, comme il en avait l'habitude, quand il eut à s'occuper du culte rendu par le populaire à un sarcophage du cimetière. Il croyait que c'était le tombeau d'un païen, et, malgré les prodiges

1. On peut consulter aussi sur la légende de saint Bénigne, le travail du P. van Hooff dans les *Acta Sanctorum*, Nov., I, 134, suiv. L'étude que M. Chomton a faite de la même légende réalise un progrès sérieux. Mais c'est aux *Acta* qu'il faut recourir pour avoir l'ensemble des textes.

qu'on lui rapportait, défendait, tant qu'il pouvait, d'y aller prier. Entre autres miracles, on racontait qu'un jeune garçon avait tenté vainement, à plusieurs reprises, de s'emparer d'un cierge allumé auprès du tombeau ; chaque fois, un serpent était sorti et lui avait interdit l'approche. A la fin, l'évêque vit en songe le martyr de Dieu lui apparaître et lui reprocher son incrédulité. Il fit amende honorable, et, comme la crypte où se trouvait le tombeau était en ruines, il fit construire une voûte d'un travail élégant. Peu d'années après, des gens qui étaient allés en Italie, rapportèrent au bienheureux confesseur l'histoire de la passion de saint Bénigne.

Il pèse sur ce récit un doute assez léger, que M. Chomton n'a pas cru devoir signaler, non plus que le P. van Hooff. Grégoire de Tours raconte ailleurs (*De gloria conf.* 17) que, dans le pays de Tours, *in pago turonico*, se trouvait une sépulture abandonnée au milieu des ronces. On disait qu'un évêque y avait été déposé ; on ne savait qui. Un homme vola le couvercle du sarcophage pour recouvrir celui de son fils. A la suite de cette faute, il devint sourd, muet et aveugle. Comme il ne s'amendait pas, le saint du sarcophage lui apparut, le menaça de le faire mourir dans l'année et lui révéla qu'il était Bénigne, évêque étranger au pays. Il y a ici, outre le nom, deux traits communs avec l'histoire du Bénigne dijonnais : sépulture négligée et apparition ; mais ces deux données sont très générales. Une troisième est plus particulière. A Tours, on replace facilement, à l'aide d'une paire de bœufs, le couvercle, si lourd qu'auparavant trois paires avaient dû être attelées pour l'emmener. A Dijon, quand le sarcophage est rapporté dans la basilique construite par Grégoire, trois paires de bœufs ne peuvent l'ébranler ; puis il est porté seulement par deux prêtres. On pourrait se demander si notre Hérodote n'a pas brouillé ses notes. Mais le miracle de Tours et de Dijon s'est produit bien des fois, depuis le temps où le vaisseau qui portait la déesse de Pessinonte resta embourbé à l'entrée du Tibre, malgré tous les efforts, et ne reprit sa course que tiré par la main d'une femme (Ovide, *Fastes*, IV, 300-327). Un tel prodige est un des ornements ordinaires de la littérature religieuse. La presque identité d'expression, dans les deux historiettes de Grégoire de Tours, témoigne seulement de la pauvreté de sa langue. A supposer le pis, le culte rendu au martyr dijonnais depuis le VIe siècle est une garantie fort sérieuse pour le récit qui le concerne. De plus, à Tours, le miracle est différent de celui que l'on place à Dijon. Quelques ressemblances, naturelles chez un écrivain de ce genre, ne peuvent arrêter longtemps. On suppose que le Bénigne de Tours pourrait être le même qu'un évêque vénéré à Utrecht : cf. *Bibliotheca hagiogr. lat.*, v°; mais la question est fort obscure. Nous n'avons pas à l'élucider.

Grégoire de Tours nous indique une deuxième source de l'histoire de Bénigne : les Actes. Nous en possédons plusieurs rédactions dont

M. Chomton a établi clairement le rapport (p. 15). Cette question littéraire est secondaire, car les différentes versions sont semblables au fond. Que valent ces Actes pour l'histoire de Bénigne? Rien. M. Chomton en convient. Leur origine italienne les rattache à une hypothèse historique admise comme un article de foi par les clercs mérovingiens. On croyait que tous les actes des martyrs avaient été rédigés et étaient conservés dans les archives de l'Église romaine. Cette croyance suffit pour juger des Actes qui ont une pareille référence. Il est clair que les Dijonnais n'ont pu supporter de ne rien savoir sur leur saint local. Pour répondre aux besoins de la piété, un moine aura rédigé une passion. Cette sorte de fraude n'avait aucune importance. Les contemporains eux-mêmes qui auraient pu la connaître, ne s'en seraient pas indignés. On vénère aujourd'hui dans les églises des images qui n'ont pas de rapport avec le personnage représenté, ou qui portent le nom de saints sur lesquels nous n'avons aucun renseignement iconographique. On avait alors le même esprit à l'égard des légendes. Elles étaient un objet de culte, et non pas un document historique. Il serait banal d'ajouter que le besoin de vérité authentique et de critique scientifique est tout moderne : la plupart des esprits y échappent encore.

L'auteur de la légende n'a pas cherché à être original. Sauf un point sur lequel nous aurons à insister, son récit est volontairement banal, parce qu'il y avait une tradition consacrée pour ce genre littéraire. Le prêtre Bénigne, *envoyé par les Apôtres asiatiques*, *Irénée et Polycarpe*, prêche le christianisme à Dijon et dans les environs. L'empereur Aurelianus, venu pour visiter les murs qu'il avait fait construire autour du *Castrum Diuionense*, s'informe des chrétiens. Le comte Terentius signale l'étranger. On l'arrête à Epagny, village situé au nord-est de Dijon. Aurelianus l'interroge. Comme d'ordinaire, l'un rivalise d'insolence et d'entêtement; l'autre, de courage apostolique. Bénigne, battu de verges, mis sur le chevalet, tient bon. On l'enferme. Un ange le réconforte. Le lendemain, Bénigne reparaît, guéri et frais. D'un mot, il renverse les idoles. Aurelianus fait sceller ses pieds dans une pierre, enfoncer des alènes rouges sous ses ongles, et garde le martyr pendant six jours en prison, sans nourriture, avec douze chiens affamés. Un ange dégage ses pieds, fait tomber les alènes et lui apporte une nourriture céleste. Les chiens l'épargnent. De guerre lasse, Aurelianus lui fait donner un coup de barre de fer sur la tête, et un coup de lance au flanc. L'âme de Bénigne s'envole au ciel sous la forme d'une colombe, pendant que son corps exhale les plus suaves parfums.

Par une contradiction due à une extrême conscience, M. Ch. essaie de tirer des renseignements positifs de ces actes apocryphes. Il ne veut pas croire qu'ils aient été faits de rien. Il les considère comme la broderie d'une tradition orale. Il est permis d'être plus sceptique.

On a d'abord contre cette supposition le témoignage indirect de Gré-

goire de Langres. Il a dû être assailli de réclamations par les dévots du sarcophage. Or, il ne paraît rien savoir du personnage qu'on y vénère. Tant de lumière succédant à de telles ténèbres est un phénomène bien étrange.

Mais les faits eux-mêmes que M. Ch. veut dégager des Actes sont suspects. Ils concernent la personne, le supplice et la date du martyre. Sur aucun de ces trois points, les Actes ne nous donnent une réponse à l'abri des objections.

Le nom est moins un nom qu'un qualificatif. Il est probablement antérieur aux Actes ; mais il correspond trop bien à l'idée que les *rustici* se faisaient d'un saint thaumaturge et protecteur. Il est curieux de retrouver le qualificatif *benignus*, employé comme tel, dans l'oraison des saints Andoche, Thyrse et Félix, légendairement apparentés à saint Bénigne : « Praeueni nos, Domine, in benedictionibus dulcedinis quos de tenebris in admirabile lumen tuum *benignus* aduocasti. » M. Ch. répond : « Si l'hagiographe s'était trouvé libre de nommer à son gré un apôtre sorti de l'Asie proconsulaire, le nom qu'il eût choisi serait plus significatif. » L'hagiographe ne voyait pas si loin et ses lecteurs n'en savaient pas si long. S'il a recueilli le nom de Bénigne sur les lèvres du peuple, le nom n'est pas mieux garanti contre les soupçons. Mais la qualité de prêtre, la fonction de missionnaire, attribuées à Bénigne, sont probablement de pieuses conjectures de l'hagiographe lui-même. Les Actes de Bénigne rentrent dans un cycle légendaire, celui des disciples de Polycarpe ; on avait Andoche et Thyrse à Saulieu, Andéole à Viviers, Symphorien à Autun, les Jumeaux à Langres ; il fallait que Bénigne, à Dijon, fût un prédicateur. On n'a pas osé en faire un évêque, parce qu'il n'y avait pas d'évêque à Dijon. Voilà donc à quoi tient la gloire de ce monde : si Dijon avait été une *ciuitas*, comme Langres, elle eût été probablement le siège d'un évêché, et saint Bénigne figurerait en tête de sa liste épiscopale.

Le supplice dans la prison paraît à M. Ch. un détail trop précis et de ressource littéraire trop médiocre pour avoir été inventé. C'est une appréciation que chacun peut admettre ou rejeter. Ce qui me frappe, dans ce récit, c'est sa couleur littéraire. Il a subi l'influence directe ou indirecte de la Bible : de l'histoire de Daniel et de celle des trois enfants. Les lions de Daniel ont été remplacés, dans la prison de saint Bénigne, par des chiens ; le légendaire a montré là un certain souci de la vraisemblance. Comme Daniel et les trois enfants, un ange vient consoler et fortifier le captif. La nourriture céleste, qui soutient Bénigne, se retrouve dans d'autres récits martyrologiques. Comme ceux des trois jeunes gens, les liens de Bénigne sont tombés sans la main de l'homme. On voit enfin le persécuteur, comme Nabuchodonosor et Darius, mais avec des sentiments appropriés à la suite du récit, s'enquérir du sort de sa victime et constater sa miraculeuse conservation. Le supplice de Bénigne se termine, comme toujours, par un coup qui épargne l'intégrité du corps saint. Mais ici, par

un cumul bizarre, il y a, pour ainsi dire, deux coups mortels : « Vecte ferreo collum eius... contundite et lancea militis uitam eius... finire facite.» Raoul Glaber rapporte que, sur le crâne, retrouvé vers l'an 1000, par l'abbé Guillaume, on voyait la trace d'une blessure. A supposer que les ossements en question fussent bien ceux de saint Bénigne, le fait peut avoir une autre explication, ou bien l'hagiographe a pu inventer ce détail pour adapter son récit à un point constaté déjà par Grégoire de Langres. Mais il est plus vraisemblable que des souvenirs évangéliques l'ont guidé. Aurélien fait briser les ossements de Bénigne, comme jadis Pilate ceux des larrons. La lance du soldat perce Bénigne, comme jadis le flanc du Christ : « Vnus *militum lancea latus eius* aperuit » (Jn. xix, 34).

L'indication précise du lieu de l'arrestation, Epagny, peut s'expliquer par l'érection d'un ancien oratoire. Le vocable était, en effet, saint Bénigne. On montrait, au temps de Grégoire de Tours, la pierre dans laquelle avaient été scellés les pieds du martyr. Mais ce pouvait être une relique représentative. En quatre générations, la confusion avec une relique réelle avait eu le temps de se faire. Elle était d'autant plus facile que personne n'attachait d'importance à l'exactitude de la tradition.

Ainsi les Actes ne paraissent pas contenir, sur la personne comme sur le supplice du saint, quelques faits assurés, c'est-à-dire une tradition préexistant à leur rédaction. Il y avait, à l'époque, un type conventionnel de passion ; ce genre littéraire avait ses formules fixes : on en a dressé comme le schéma à l'occasion de légendes picardes (Séminaire historique de l'Université catholique de Louvain, *Rapport sur les travaux pendant l'année 1897-1898*). L'auteur de la légende de saint Bénigne s'est conformé au type, a suivi les formules. Sauf pour le nom, il ne s'en est pas assez écarté pour que nous puissions croire aux échos d'une tradition vivante, que cette tradition soit fondée ou non.

Ces Actes nous apportent nne double référence chronologique : le nom du persécuteur Aurelianus, et la mention d'Irénée et de Polycarpe. Dans une excellente discussion, M. Ch. prouve qu' « Aurelianus n'est pas Marc-Aurèle, n'est pas Aurélien, n'est pas sûrement Caracalla ; Aurelianus est un nom générique ». « C'est un nom comme celui de Chrocus, en Bourgogne et ailleurs, pour les martyrs du temps des invasions ; comme ceux de Ricciovare dans le Nord, de Dacien en Espagne, d'Anulinus dans la haute Italie et l'Afrique, pour les victimes, certaines ou présumées, du règne de Maximien et de Dioclétien » (P. 37). De même, plus tard, on devait attribuer uniformément à Galas les ravages causés au xviie siècle en Bourgogne par les armées impériales.

Nous avons vu que la passion de saint Bénigne est entrée dans un cycle, le cycle polycarpien. Le lien est établi entre les diverses passions du cycle par une sorte de prologue, que l'on trouve en tête des Actes de saint Andoche. C'est l'autre référence chronologique des

Actes. Irénée apparaît en songe à Polycarpe et le presse d'envoyer ses disciples prêcher en Gaule. Ce préambule repose sur un violent anachronisme : Irénée est mort un demi-siècle après Polycarpe. De cette donnée, deux fois suspecte, M. Ch. conclut que le martyre de saint Bénigne doit être placé peu après celui de saint Irénée, soit au commencement du IIIe siècle. Il est vraiment impossible de le suivre jusque-là. Bien plus : la mention de Polycarpe nous met sur la voie d'une autre hypothèse. On retrouve cette mention dans la passion même de Bénigne. A Aurelianus, qui lui demande son nom et sa patrie, le saint répond : « Ab Oriente uenimus ego et fratres mei quos tu iam occidisti, a sancto Polycarpo missi. » Il ne dit pas son nom et Aurelianus n'insiste pas. Il peut y avoir là une omission de l'archétype de nos mss. M. Ch. préfère admettre une interpolation (p. 21, n. 1). Mais cette interpolation qui aurait porté sur la seconde partie de la réponse, c'est-à-dire sur l'indication de la patrie, n'explique nullement l'omission de la première partie. De toute façon, Bénigne devait dire qui il était et d'où il venait. L'expression des Actes : *fratres mei quos tu iam occidisti*, suppose l'existence du cycle. M. Ch. la suspecte parce qu'à son avis, la passion de Bénigne a existé d'abord séparément. Il rejette l'opinion de M. Duchesne, que tout le cycle est l'œuvre d'un même auteur. Mais il néglige une autre possibilité : l'hagiographe qui a groupé toutes ces passions est l'auteur même de celle de saint Bénigne ; il aura compilé les autres et rédigé celle-ci. La réponse de Bénigne s'accorde avec cette entreprise. [1]

Le but poursuivi est d'ailleurs fort clair. On a voulu rattacher l'évangélisation de toute une région au nom de Polycarpe, par ses disciples, Bénigne à Dijon, Andoche et Thyrse à Saulieu, Andéole à Viviers, et par les disciples de son disciple, Bénigne, c'est-à-dire Symphorien à Autun, les Jumeaux à Langres. Quelques indications de M. Ch. (pp. 18 et 39, n. 1), prouvent qu'il serait bon d'étudier de près les diverses passions de Symphorien. Mais le rattachement des Jumeaux à Bénigne et à tout le cycle était un coup de maître. On sait que ces Jumeaux sont des saints cappadociens. Nous avons leur passion grecque et la traduction latine de cette passion. L'auteur de la passion langroise s'est contenté de mettre en discours ce qui était en récit et de remplacer les noms grecs de lieux par des noms tirés des environs de Langres. L'entreprise était hardie : « Pour l'aborder, il fallait être doué d'une rare confiance dans son propre talent de persuasion et dans la crédulité de ses semblables ». (Duchesne, *Fastes épiscopaux*, I, 54). Il fallait aussi avoir des visées que nous commençons à connaître. L'auteur inconnu était un homme déterminé. En donnant les Jumeaux

1. Je dis qu'il a compilé les autres, sans cependant vouloir exclure la possibilité de la rédaction, par le même auteur, d'une autre de ces passions. Cette question accessoire est étrangère à ma thèse.

pour disciples à Bénigne, il achevait de les nationaliser. En même temps, il rendait Langres, en quelque sorte, tributaire de Dijon. Le castrum naissait à l'histoire. Le séjour prolongé des évêques lui acquérait une importance ecclésiastique. On assurait une base à cette fortune récente, en publiant les gestes de l'apôtre du castrum et du maître des Jumeaux langrois.

La dernière rédaction de la passion des Trois Jumeaux suppose donc et la passion de Bénigne et l'existence du cycle. Tout est parti de Dijon. Nous en avons une nouvelle preuve dans le lien établi par le compilateur entre Symphorien et Bénigne. Bénigne baptise Symphorien à Autun. Andoche est le parrain ou répondant de Symphorien : Ἀναδοχεύς veut dire en grec « répondant ». Cette étymologie met la légende d'Andoche dans un jour fâcheux. Encore ici, en tout cas, Bénigne a le principal rôle. Aussi M. Chomton n'a-t-il pas tort d'appeler bénignien tout ce cycle de légendes [1].

L'ambition du compilateur semble avoir été plus loin. En face du groupe compact des disciples de Polycarpe, les fils de saint Irénée paraissaient clairsemés et rares : Ferréol et Ferjeux à Besançon; Félix, Fortunat et Achillée à Valence. Comme on n'avait pas osé attaquer de front le métropolitain de Lyon, on avait cherché à diminuer son influence par cette association de légendes. Le prologue visait au même but. Irénée s'y montre bien pour donner la chiquenaude initiale. Mais le mouvement procédait de Polycarpe. Par un anachronisme peut-être intentionnel, l'ancêtre direct des églises illustrées par Bénigne se trouvait reporté dans la lointaine Asie. Irénée, le fondateur de l'église lyonnaise, n'apparaissait plus lui-même qu'à l'arrière-plan, dans l'or et la brume d'une vision. Au devant de la scène, passait et repassait la figure active et tragique de Bénigne.

Il faut donc renoncer à tirer parti de ces légendes pour l'histoire des temps anciens. M. Duchesne l'avait voulu : « Ce qui est singulier, c'est qu'au lieu d'attribuer le caractère épiscopal aux fondateurs de ces quatre églises (Autun, Langres, Besançon, Valence), l'auteur les présente comme de simples prêtres... Avait-il souvenir d'un temps où les églises en question n'avaient à leur tête que des prêtres rattachés au diocèse épiscopal de Lyon?... Cette organisation, si différente de celle du ve siècle [et de celle du vi^e^] a, en réalité, fonctionné au iie siècle et probablement au iiie » (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 55). Pour Autun et Langres, l'auteur était forcé au parti adopté à cause du rôle qu'il voulait faire jouer au martyr de Dijon. Bénigne est simple prêtre et ne fait que baptiser à Autun et à Langres, parce qu'il est l'apôtre de Dijon. L'hagiographe, qui avait pour but de subordonner Langres et Autun à Dijon, devait bien se gar-

1. Andoche est nommé avant Bénigne dans les documents de provenance autunoise. Mais cette observation confirme plutôt les conclusions précédentes, en montrant les préoccupations locales qui interviennent dans tous ces détails.

der de placer des évêques à l'origine de ces deux villes. Dans mon hypothèse, fondée sur la prépondérance réellement assignée à Bénigne, ce trait prend un tout autre caractère que celui d'un souvenir d'une organisation ecclésiastique fort ancienne. La persévérance de ce souvenir au VIe siècle, est, de soi, peu vraisemblable.

Quant aux légendes de Besançon et de Valence, le compilateur du cycle bénignien les connaissait sûrement. Il s'en est inspiré. On a relevé, d'un groupe à l'autre, des expressions communes. M. Duchesne en a conclu à la communauté d'auteur pour les deux cycles (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 51). Mais ce ne sont pas seulement des expressions, de ces mots et de ces formules qui caractérisent un écrivain. Ce sont des phrases entières. Il n'y a pas même style et même inspiration : il y a copie. Nous avons affaire à deux auteurs différents dont l'un a décalqué l'autre. Le copiste est l'hagiographe dijonnais. L'indice le plus sûr se révèle dans le prologue. On connaît celui du cycle bénignien. Dans le cycle irénéen, l'évêque de Lyon paraît seul et envoie les deux missions parallèles à Besançon et à Valence [1]. Ce début est naturel et sans invraisemblance. L'hagiographe dijonnais l'a repris, mais y a gauchement interpolé le personnage de Polycarpe. L'anachronisme et le but tendancieux dénoncent le placage. L'opposition des deux cycles se précise par une espèce de plagiat.

Les faux d'Église doivent profiter à quelqu'un : sans sortir du domaine premier de l'Église de Lyon, nous en avons la preuve dans le dossier de Vienne. Dans notre cas, nous savons à qui.

L'espoir contenu, dont la légende bénignienne est le témoin et prétendait devenir l'instrument, avait dû naître au cœur des moines à qui Grégoire de Langres s'était empressé de confier la garde de la tombe sainte. On peut préciser encore l'hypothèse. Il y a un temps où la situation politique favorise cet espoir et correspond à peu près aux données du cycle, le temps qui suit immédiatement la destruction du royaume de Bourgogne et son partage par les rois Francs (534). A ce moment, règne à Metz Théodebert Ier, homme intelligent et ambitieux, l'un des premiers, semble-t-il, qu'ait hanté le rêve de la monarchie universelle. Il eut pour sa part du royaume supprimé Besançon, *Langres*, Chalon, *Autun*, Mâcon, *Viviers*. Pour la première fois, depuis bien des années, ce groupe se trouve séparé de Lyon et de Vienne, villes attribuées avec Genève, au roi de Paris et d'Orléans, Childebert Ier. Alors Viviers, si lointain, a une analogie avec Langres et Autun. Ainsi se trouve expliquée une anomalie dont aucune interprétation n'a rendu compte. Il était invraisemblable de faire participer Viviers à la fortune de Langres. Au point de vue ecclésiastique, Viviers dépend d'Arles. Au point de vue politique, Viviers ne subit le sort de Langres, que lorsque le pays intermédiaire, comprenant Lyon et Vienne, appartient

1. *Acta SS. Iun.* III, 7 ; *Apr.* III, 98. — Je n'ai pas à rechercher ici à quelles conceptions ecclésiastiques peut correspondre le cycle irénéen.

aussi à la même obédience. En une seule période, très courte, Viviers uni à Langres et à Autun, s'oppose à Lyon et à Vienne. C'est quand Théodebert s'est constitué, à travers la Germanie et la Gaule, un magnifique domaine qui allait du Mein jusqu'à Albi et qui s'avançait comme un coin dans la Provence, enclavant Avignon, Cavaillon, Aix, Riez, Digne (pour ces indications géographiques, cf. LONGNON, *Atlas historique de la France*, pl. III.) C'est au lendemain de la chute du royaume de Bourgogne, et c'est précisément au moment où Grégoire de Langres fonda l'abbaye de Saint-Bénigne. Les deux événements se suivent à un an de distance : 534 et 535. La même situation politique se maintint au moins jusqu'à la mort de Théodebert, en 547, et comme la légende bénignienne est forcément antérieure à la mort de Grégoire de Langres, on peut en placer la rédaction entre 535 et 540. Ainsi la concordance des données géographiques et des données chronologiques fournit à notre conjecture une base solide. Il est difficile d'arriver à des solutions plus assurées dans l'analyse d'un apocryphe.

L'auteur inconnu ne mérite pas seulement l'attention par l'audace de son secret dessein. Son style n'est pas sans emphase. Il recherche la solennité et le nombre par l'accumulation des qualifications. Aurelianus traite Bénigne de *Christicola signifer*; Bénigne appelle son persécuteur : *Diabole*, *auctor criminum*, *animarum innocentium parricida*. L'auteur n'ignore pas certaines recettes de la vieille rhétorique : l'entrecroisement (chiasme), dont on vient de voir un exemple ; l'anaphore : *Agnosce*, *miser*,... *Agnosce*, *infelix*. Il sait trouver des rimes : *Christianae legis si te profiteris esse doctorem*, *habes in me tuum persecutorem*. Il fait tomber une phrase sur un verbe ample et ses clausules ne sont pas exemptes de prétentions rythmiques : *omnibus perpatescat*, *esse iubebo*, *remoueri permittas*, *subuenire non possunt*. Ce clerc, trois siècles plus tôt, eût été panégyriste et professeur de rhétorique. Par sa recherche du beau langage, par une vague aspiration à la pompe, il est le très modeste héraut de l'éloquence dijonnaise.

Son rêve s'est réalisé autrement qu'il n'avait prévu. Il avait cherché à conquérir pour Dijon une importance que, seul, à cette époque, le prestige ecclésiastique pouvait donner. Plus tard, les artistes du moyen âge, en revêtant Bénigne des attributs de l'évêque, continuaient sa tentative dans la même ligne. Mais Dijon éclipsa Langres, Autun et même Lyon, par d'autres titres. Dijon devint capitale, mais ne dut rien au tombeau dont le naïf hagiographe avait voulu faire le centre sacré de la région.

Nous voilà loin de déduire de ces Actes quelques renseignements précis sur le saint. Cependant le martyre de Bénigne a un témoin qui subsiste encore, quoique mutilé; le sarcophage. C'était une grande auge quadrangulaire. Il n'en reste plus que le fond, conservé dans la crypte. Ce sarcophage a dû être brisé dans l'accident de 1271, quand la tour de l'église romane s'écroula Mais le récit de cet événement ne

mentionne pas le fait d'une manière formelle. On peut aussi bien le rapporter à un accident semblable survenu vers 1100. En tout cas, quand l'accident se produisit, il y avait longtemps que le sarcophage était vide. Les reliques avaient couru de grands risques. Au VIIIe siècle, les Sarrasins désolent les vallées du Rhône et de la Saône, saccagent Autun et l'abbaye de Bèze, détruisent les archives des évêques de Langres. Au IXe siècle, les Normands apparaissent. La chronique de Bèze dit qu'ils n'entrèrent pas dans Dijon. Cela doit s'entendre du castrum, protégé par ses murs et ses trente-trois tours. Mais ils ravagèrent les environs jusque sous les remparts, puisque, vers 878, ils décapitèrent l'abbé de Saint-Bénigne, Bertilon. Que devint la basilique, située, comme l'abbaye, hors les murs ? Quel fut le sort du sarcophage conservé dans la basilique ? Nous l'ignorons. Vingt ans après (898), on croyait encore posséder le corps saint : on l'enleva du sarcophage, qui resta vide, et on le transporta à Langres « par crainte des païens ». Il revient à Dijon, entre 923 et 931. Mais on le place à l'abri des murs, dans l'ancien baptistère ou église Saint-Vincent. Il ne rentre dans l'abbaye qu'en 940, et alors on l'enterre dans la crypte. Pendant tout ce temps, près de cinquante ans, le sarcophage a été abandonné. Est-ce bien l'ancien dans lequel on mit les ossements en 940 ? Il ne manquait pas de tombes de ce genre dans le cimetière qui s'étendait à l'ouest de la ville. Rien ne prouve que le sarcophage primitif ait traversé sans encombre les orages du IXe et du Xe siècle.

La précaution d'enterrer les reliques fut bien prise, et l'abbé Guillaume, vers l'an 1000, eut la plus grande peine à les retrouver. Après le XIIe siècle, les ossements furent renfermés dans une châsse que l'on portait aux processions ; habituellement, elle reposait sur deux colonnes, derrière l'autel majeur de la crypte, au-dessus du tombeau. Car il faut distinguer soigneusement, dans les sources, le sarcophage et le tombeau qui le recouvrait. Le tombeau, orné et paré, attirait les regards et l'attention ; on ne voyait pas le sarcophage. Les chroniqueurs ne le connaissent guère. Aussi bien, il est vide d'ordinaire. Il est peu de chose en regard de la châsse. Les hommes du moyen âge n'avaient pas pour les monuments le strict respect que nous affectons. Après l'accident de 1271, le fond de l'auge restait. On égalisa les rebords et, sur ce fond, on disposa des colonnes, de façon à simuler un tombeau [1].

C'est ce débris qui a échappé à la destruction. Il provient donc très probablement du cercueil de pierre reconnu par l'abbé Guillaume. Au delà, nous n'avons rien d'assuré, et il y a bien des chances pour que le sarcophage ait été changé. Sur cette très faible base, M. Chomton

1. L'époque de cette transformation ne résulte pas clairement des indications données pp. 117 n. 2 et 210. Quant aux reliques, elles furent transférées, le 19 ou 29 octobre 1288, derrière le maître-autel qu'elles dominaient sur des supports richement décorés.

essaie cependant de s'appuyer. Le monument, d'après sa forme, pourrait dater, en remontant au plus haut possible, de la seconde moitié du IIIe siècle. Cela suffit. M. Chomton combine cette conclusion avec la donnée si incertaine d'Aurelianus fournie par la très suspecte légende. Caracalla lui paraît être l'empereur persécuteur; il trouve à cette époque un Aurelianus, deux Aurelii, capables d'être ses agents. De ces ingénieuses déductions, il arrive à placer le martyre de saint Bénigne comme le fait « la tradition », au commencement du IIIe siècle. Il est inutile de remarquer l'écart du point d'arrivée avec le point de départ, la date déjà bien reculée, du débris de sarcophage. Ce n'est pas en faisant une série d'hypothèses s'appuyant les unes sur les autres que l'on rend la première vraisemblable.

Et nous retombons à Grégoire de Langres, comme à notre seul garant. Seul, il est responsable de la canonisation de saint Bénigne. Tout ce que nous savons, c'est qu'il était d'abord très hostile au culte de Bénigne ; puis, qu'il s'est converti brusquement. Son dévot petit-fils ne nous dit rien des motifs de sa première opposition. Le sarcophage portait-il des signes de paganisme ? M. Chomton croit qu'il était uni et sans ornement, à cause du silence de Grégoire de Tours. Ce n'est qu'une hypothèse : l'inscription du moine Turpericus, retrouvée dans la crypte même, est bien encadrée par les lettres *D(is) M(anibus)* (pp. 75-76). Le revirement de l'évêque de Langres est attribué à une vision. M. Ch. suppose que Grégoire n'a pas dû se décider sans enquête sérieuse et raconte les précautions prises en pareil cas par saint Ambroise. Grégoire de Langres était un ancien magistrat, comme saint Ambroise : *arbiter ante ferox*, dit Fortunat. Mais les temps n'étaient plus les mêmes. Je crains que M. Chomton n'ait trop cédé, sur ce point, à un faux rationalisme. Pourquoi Grégoire de Langres n'aurait-il pas eu un songe ? Il voyait dans l'Écriture et la vie des saints l'emploi de ce moyen et la gravité de ce genre d'avertissement.

Ainsi, en définitive, après avoir suivi le développement de la légende de saint Bénigne, nous revenons au principe de toute cette histoire. Ce n'est pas qu'on ne puisse imaginer une hypothèse vraisemblable. Si paradoxale que paraisse l'assertion, nous sommes, pour le tenter, en de meilleures conditions que l'hagiographe du VIe siécle, parce que nous connaissons mieux les données générales du problème.

Dijon avait été florissant, mais anciennement, très probablement avant le régne de Valérien. De ces temps prospères datent les beaux édifices dont les débris ont été conservés dans les murs du castrum. Ces murs furent édifiés à une époque inconnue, car leur attribution à Aurélien, dans Grégoire de Tours, est bien suspecte. Nous savons seulement que Constantin ramena les troupes des *castella* des frontières dans les villes de l'intérieur. A cette occasion, les murailles de ces villes furent réparées ou construites. A partir du IVe siècle, la population n'est pas dissémi-

née dans la campagne ; elle se rassemble autour des cités et dans les bourgs fortifiés (Adrien BLANCHET, *Les Trésors de monnaies romaines et les Invasions germaniques en Gaule* ; Paris, Leroux, 1900 ; p. 104). La construction des murs de Dijon doit appartenir à ce moment. On était alors trop pauvre pour rebâtir les monuments de jadis. On prit leurs ruines pour se défendre.

Dijon ne devait plus guère être qu'un gros village dont les murs abritaient, en cas d'alerte, les paysans, exposés sans défense dans une grande plaine ouverte de trois côtés. Ce sont ces pauvres Gallo-Romains, peut-être déjà mêlés à l'alluvion des premières invasions, qui nous ont laissé leurs noms obscurs sur les stèles grossières de leur cimetière [1]. Ce cimetière, tout païen, s'étendait à l'est de la ville, dans un lieu-dit appelé Les Poussots et aux alentours. La persistance du paganisme parmi ces populations rurales nous est attestée par ces monuments. Elle est attestée indirectement par les œuvres martiniennes de Sulpice Sévère, véritable trésor des mœurs et de l'histoire gallo-romaine. A la fin du IVe siècle, en dehors des grandes villes, le paganisme était plein de vitalité. Il se fortifiait de fanatisme ; saint Martin, plus d'une fois, et surtout dans le pays Eduen, tout voisin, courut de sérieux dangers [2]. Il est vraisemblable que les dédicants des tombes barbares de Dijon n'étaient pas plus favorables au christianisme. Un fait pourtant supposerait une installation ancienne et solide. On a dit, en effet, que, vers 450, l'évêque de Langres, Urbain, vint fixer sa résidence à Dijon, donnant un exemple suivi par ses successeurs. Malheureusement nos renseignements sur cet évêque sont tout à fait incertains. Sa vie, ou plutôt le livre de ses miracles (*Acta SS.*, *Ian.* XXIII, t. III, 105 [1re éd.. II, 492]), est du Xe siècle. Tout ce que nous savons, c'est qu'en 479, Aproncule, 10e évêque de la liste, réside déjà à Dijon (GREG. TUR., *Hist. Fr.*, II, 23). Urbain est le 6e évêque de la liste, et Grégoire, le 16e (DUCHESNE, *Fastes*, II, 185-186 ; l'auteur a commis une erreur sur le texte de l'*Hist. Fr.*). L'insistance que met Grégoire de Tours à rappeler que son aïeul, et Tetricus, fils et successeur de Grégoire (*Hist. Fr.*, IV, 16), résidaient habituellement à Dijon et n'allaient à Langres que pour les grandes fêtes (*Vitae Patrum*, VII, 3), semble prouver que l'usage ne remontait pas très haut. On peut donc admettre que, pendant le IVe siècle et peut-être la première moitié du Ve, Dijon était dans la même situation religieuse que la plupart des bourgs gallo-romains Les historiens locaux tiennent beaucoup à ce que le christianisme ait été prêché de bonne heure chez eux. Mais cela n'est pas nécessaire, et le contraire est ordinairement sûr.

Le christianisme avait pu, cependant, s'infiltrer parmi les *pagani*.

1. Cependant, les noms sont plutôt d'origine celtique, comme on peut s'en convaincre en feuilletant mes *Inscriptions antiques de la Côte-d'Or*, nos 104 et suiv.

2. *Vita Martini*, 15 : « Quid etiam in pago Aeduorum gestum sit referam, ubi dum templum euerteret furens gentilium rusticorum in eum irruit multitudo. »

Il végétait craintif et ménager de la colère populaire. De terribles soulèvements de la foule idolâtre arrêtaient périodiquement ses progrès et entraînaient la mort de quelques prosélytes imprudents. Le corps renfermé dans le sarcophage de Dijon était vraisemblablement celui d'un de ces martyrs inconnus qui n'ont pas trouvé d'historien. Il fut renfermé dans un cercueil banal, acheté peut-être dans un atelier païen, et le souvenir de quelques fidèles veillait seulement autour de la tombe. Il n'y avait que le lieu pour attester le christianisme du défunt. Car la petite communauté avait pris l'habitude d'enterrer ses morts loin des païens, à l'ouest du castrum. On a trouvé là de nombreuses sépultures, et ces tombes en forme d'auge que les archéologues qualifient souvent de mérovingiennes. Cette hypothèse n'a donc pas seulement l'avantage de s'adapter à la situation connue des pays gallo-romans. Elle résoud une difficulté pour les personnes qui croient à l'authenticité du sarcophage de Bénigne.

Au temps de Grégoire de Langres, on n'était séparé de la mort du saint que par quelques générations. Une tradition de culte avait subsisté, mais obscurcie au milieu des événements qui avaient désolé le pays : invasion des Huns, allées et venues des Burgondes, luttes des Burgondes avec les Francs, luttes des Burgondes entre eux. Le moment même où s'affirmait le culte de Bénigne est celui d'une accalmie. Godegésile a été réduit et tué dans Vienne. L'expédition, d'ailleurs lointaine, menée contre les Wisigoths, a réussi pour les Bourguignons unis aux Francs. Le règne de Gondebaud s'achève dans le calme et dans l'espoir du règne de Sigismond, prince catholique et ami des évêques. Le concile d'Épaone va marquer, pour l'Église et pour l'État, le point culminant de la domination burgonde. La piété peut fleurir. C'est alors que Grégoire de Langres obéit à la voix de Bénigne. L'humble victime du fanatisme païen commence une fortune séculaire. Sur sa tombe, s'élèveront les chefs-d'œuvre de l'architecture. Ses ossements vont assurer au cimetière chrétien, devenu le siège d'une abbaye, une puissance et une renommée qui dépasseront l'étroit faubourg, mais qui seront éclipsées par la gloire du vieux castrum, devenu la capitale d'un grand duché.

II

L'église a traversé trois périodes. Il ne faut pas se représenter trois édifices se succédant intacts dans leur structure d'un bout à l'autre de leur existence. Les temples grecs, quand les Barbares ou les Vandales modernes ne les ont pas ébranlés, sont demeurés debout, dans une sereine et rationnelle assurance. Les églises chrétiennes, dans leur élan surhumain, ont eu besoin de continuelles restaurations, et n'ont pu traverser quelques siècles qu'au prix de reconstructions partielles et d'étayages renouvelés : semblables aux âmes elles-mêmes dont elles

sont le rêve, toujours en peine de réforme et de conversion. Aussi l'édifice n'exprime-t-il jamais que d'une manière très générale le dessin primitif de sa construction. Chaque génération y a mis la main. C'est un organisme vivant, qui se répare sans cesse. Une innovation est comme une ride sur laquelle on peut lire les idées et les sentiments d'un âge dépassé. Sous le bénéfice de cette observation, on peut parler de trois églises qui se sont comme partagé l'histoire de Saint-Bénigne.

La première est l'œuvre de Grégoire de Langres. Elle comportait deux parties : une crypte et une basilique supérieure. La crypte a été dédiée le 24 novembre. D'après la Chronique de Saint-Bénigne, document du XIe siècle, l'année est 511. La basilique aurait été achevée en 535. Grégoire de Tours mentionne la voûte de la crypte et dit que la basilique était grande.

Une restauration eut lieu au IXe siècle, vers 870, et fut l'œuvre de l'évêque Isaac. Grâce aux fouilles du siècle dernier, nous pouvons nous faire une idée de l'église ainsi renouvelée et agrandie. Elle comportait, en effet, une crypte et un étage de plain-pied. La crypte que nous visitons, a conservé des parties de cette époque. D'après ces restes et les indications de la chronique, nous pouvons nous représenter l'église supérieure.

Entre le Ve siècle et le IXe, on avait creusé, au chevet de la basilique, une cella dont la destination n'est pas connue. L'axe de cette cella rectangulaire était celui de la basilique avec une légère inclinaison à droite. Ce réduit fut utilisé au IXe siècle. On le raccorda avec l'abside de la crypte, à l'endroit où se trouvait déposé le sarcophage, par un passage étroit. Au-dessus, on éleva un étage correspondant. Cet étage fut dédié à la Mère de Dieu. On ignore si la cella souterraine eut un vocable. En même temps, de chaque côté de l'abside de la basilique, on édifiait des absidioles dans un axe parallèle à celui de l'abside principale. Il résulta de ces remaniements un édifice de disposition originale : une basilique terminée par trois absides sur laquelle se greffait, au chevet, un long appendice rectangulaire. Ce plan se répétait dans la crypte et dans l'église supérieure. Il reste encore de cet ensemble, dans la crypte, les absidioles, la cella et une travée du couloir de communication.

On sait qu'au IXe siècle se généralisa la fête de Tous les Saints, qui se rattachait, à Rome, à la transformation du Panthéon en église chrétienne. La fête de saint Bénigne tombait le 1er novembre. Il y eut donc coïncidence, et cette coïncidence ne fut pas sans effet sur le développement de l'église. C'est aussi au IXe siècle qu'apparaît pour la première fois l'association de saint Maurice avec saint Bénigne. L'abbaye même est qualifiée quelquefois d'abbaye des saints Maurice et Bénigne. Ces deux alliances liturgiques vont expliquer certains détails de l'église romane.

L'abbé Guillaume, de la réforme clunisienne, posa la première pierre de l'église romane le 14 février 1001. L'église proprement dite fut con-

sacrée le 30 octobre 1016, la rotonde de Sainte-Marie, le 13 mai 1018.

Guillaume était né dans la Haute-Italie; il avait voyagé dans la péninsule et avait vu Rome, il avait établi dans un domaine paternel l'abbaye de Fruttuaria; enfin il prit la direction du monastère de la Trinité de Fécamp, au lendemain du jour où il avait jeté les fondements du nouvel édifice à Dijon : les maîtres constructeurs, gagés par lui, allaient et venaient entre Fécamp et Dijon. Influences italiennes et romaines, influences normandes, tel sera le milieu d'où sortira l'église romane.

Cette église emprunta à celle qu'elle remplaçait sa double division sur plan, en église Saint-Bénigne et chapelle Sainte-Marie; elle lui emprunta aussi sa division en hauteur. Mais ces données primitives furent singulièrement relevées et développées.

A l'étage inférieur, l'abside qui entourait le tombeau fut remplacée par une rangée circulaire de colonnes; les absidioles furent conservées. D'autre part, on ne toucha pas à l'antique cella. Mais l'espace compris entre elle et la grande abside du tombeau fut entièrement bouleversé. Le couloir qui s'y trouvait et formait comme une nef aboutissant à la cella, fut démoli, à la réserve de la dernière travée. A la place, l'abbé Guillaume fit construire un édifice circulaire, la rotonde. Trois rangées de colonnes concentriques supportaient les voûtes et divisaient la surface. La dernière rangée était formée de colonnes engagées dans le mur. A vrai dire, ces colonnes étaient plutôt simulées; car on avait utilisé des couvercles de sarcophage, de sorte que l'intérieur du fût était creux. Les deux autres rangées délimitaient un espace central octogone et deux pourtours circulaires. Une disposition semblable fut adoptée à l'étage de plain-pied; mais, sur cet étage, Guillaume en fit construire un autre, avec un seul pourtour circulaire. Ce pourtour était enfermé par deux rangées d'arceaux superposées, et ces arceaux reposaient sur seize colonnes se correspondant deux à deux. Ainsi, depuis la voûte jusqu'au fond de la crypte, un espace central vide de forme octogone restait libre. Tout en haut, la voûte elle-même avait un espace rond, ouvert au ciel, d'où la lumière pénétrait à travers les trois étages de l'édifice. On reconnaît dans cette disposition un souvenir du Panthéon de Rome, qui avait été le siège primitif du culte de tous les saints et dédié d'abord à la Mère de Dieu et aux martyrs (*Sancta Maria ad Martyres*). Le 13 mai, date de la dédicace de la rotonde, est l'anniversaire de la dédicace du Panthéon : Guillaume l'avait choisie à dessein.

Du côté opposé à la cella, l'église proprement dite s'étendait. A l'étage souterrain, elle avait la forme d'un T. Elle se composait donc d'une nef, et d'un transept avec des absides semi-circulaires. Mais, à l'étage de plain-pied, l'église avait une nef, et, à droite et à gauche, des doubles bas-côtés; la retombée des voûtes était soutenue entre les bas-côtés jumeaux par de petits murs peu élevés; le collatéral le plus rapproché de la nef était plus étroit que l'autre. Les vingt piliers qui dessinaient la nef principale n'étaient pas semblables. Par une disposition

d'origine lombarde, ils alternaient comme grosseur et comme forme. Un transept coupait la nef de manière à représenter une croix latine. Au nord, une porte le faisait communiquer avec le cloître ; elle a été retrouvée en 1832, engagée dans les constructions de l'église ogivale. Au midi, une autre porte communiquait avec l'extérieur. Au delà du transept, on retrouvait la suite des doubles collatéraux. Ainsi les murs extérieurs de l'église traçaient un rectangle. La nef principale se prolongeait, de manière à donner aux religieux un vaste chœur. Le sanctuaire, autour du maître-autel, finissait en abside. Les collatéraux extérieurs aboutissaient à deux petites absides, tracées sur la même ligne que la grande. Les collatéraux intérieurs se terminaient, en arrière, par les absidioles anciennes devenues tangeantes à la rotonde. Ce détail nous fait comprendre l'inégalité en largeur des collatéraux. Par respect, on n'avait pas voulu porter la main sur la partie qui avoisinait le tombeau. On avait donc conservé les absidioles du IXe siècle dans la crypte, et, par suite celles qui leur correspondaient dans l'église moyenne. Elles étaient étroites et le collatéral qu'elles commandaient ne pouvait être qu'une voûte resserrée. Pour donner à la nouvelle église plus de largeur, il fallait de seconds collatéraux, qu'on établit, naturellement, plus spacieux.

Nous avons vu que la rotonde avait trois niveaux superposés. Il en fut de même de la grande église. Par-dessus les collatéraux de l'église moyenne, s'étendaient des galeries. M. Chomton suppose avec vraisemblance qu'elles couvraient, sans division, tout l'espace compris en dessous par le double collatéral. Ces galeries s'ouvraient sur la nef et sur le transept par des baies en arcade correspondant aux travées du rez-de-chaussée. Ainsi deux étages de piliers, larges maçonneries rectangulaires, supportaient la voûte de la grande nef. A l'étage supérieur au moins, les plus gros, qui alternaient comme en bas, étaient flanqués de colonnee engagées dans leurs angles rentrants. Un chemin de ronde extérieur mettait en communication tout l'étage, depuis la rotonde jusqu'au bout des galeries. Celles-ci devaient être aussi, à l'intérieur de l'église, reliées entre elles, dans les parties vides, par une sorte de balcon. De nombreux escaliers unissaient les divers étages.

L'ensemble était trapu et massif. Peu de hauteur. Non seulement la crypte, comme de juste, était basse : cinq mètres environ. Mais la grande nef de l'église n'avait pas seize mètres et il n'y en avait que vingt sous la coupole à la croisée. L'étage supérieur des galeries était à cinq ou six mètres du pavé du rez-de-chaussée. Sous ces voûtes écrasées, construites en berceau, un jour mesuré filtrait à travers les étroites fenêtres romanes. La grande nef, à cause de son élévation médiocre, était aveugle. Elle ne recevait que la lumière qui avait traversé les collatéraux et les galeries. Une sévérité monacale emplissait l'édifice. Le plein cintre régnant partout, fortifiait cet ascétisme architectural de la gravité romaine et du sentiment de l'absolu. Les assises et les lignes horizontales inspiraient l'idée du calme et de la stabilité.

Quand, sous ces voûtes basses, passaient et repassaient les longues suites de moines dans ces processions que multipliait l'Ordo monastique ; quand les flammes vacillantes des cierges changeaient à chaque instant le profil des ombres projetées par les piliers et par les 377 colonnes, un profond sentiment religieux devait saisir le peuple, et l'on avait conscience que l'édifice remplissait sa fonction.

La même impression se dégageait de l'extérieur. Les murs étaient épais « de plus de cinq pieds de roy ». La maçonnerie était formée de moellons un peu irréguliers, mais disposés avec une certaine ordonnance et liés par du mortier. L'ensemble était d'aspect terne, et, de loin, pouvait être pris pour de la brique. La grande porte était probablement précédée d'un simple vestibule de bois. La façade offrait un dessin banal. La toiture des bas-côtés ne continuait pas celle de la nef, mais venait s'appliquer au mur un peu au-dessous. Les cinq tours de l'église étaient carrées, placées une à la croisée et deux aux côtés de chaque porte latérale, aux bras du transept. Seule la rotonde, avec les deux tours rondes qui la flanquaient et le clocher carré qui surmontait l'oratoire de la Vierge, mettait une note originale pour l'œil, dans cette longue série de constructions. Du côté du couvent, elles étaient complétées par un cloître, de même style que l'église.

Les ornements devaient être rares. Tandis qu'il n'est presque rien resté de la décoration de la basilique carolingienne, nous avons conservé des fragments de sculpture provenant de l'église romane. Ce sont d'abord des chapiteaux. Deux sont d'un travail barbare. On y voit les quatre animaux de la vision d'Ézéchiel encadrés de figures de cheval, d'homme et de serpents qui paraissent être un souvenir de l'Apocalypse (IX, 17). Mais la gaucherie de l'exécution vaut la bizarrerie laborieuse de l'invention. Il ne serait pas étonnant que ces chapiteaux fussent plus anciens que la construction et rapportés. Un autre montre un homme étendant les mains pour supporter le tailloir. Les autres chapiteaux sculptés de la crypte présentent une décoration animale et florale beaucoup moins confuse et ressemblent à la plupart des chapiteaux romans que l'on peut voir, par exemple à Saint-Germain-des-Prés de Paris. Nous possédons aussi un aigle nimbé, aux ailes ouvertes et abaissées, qui est d'une assez bonne facture.

La véritable parure de l'église était la leçon qu'elle donnait aux simples. Ce n'était pas à travers un symbolisme compliqué et brumeux qu'il fallait la chercher ; l'enseignement était clair et direct. Le peuple pouvait épeler sa foi en parcourant l'édifice et en se rendant d'un autel à l'autre : chaque station était un article du *Credo* ou un fragment d'histoire sacrée. L'idée mère avait été dégagée de la coïncidence de la Toussaint et de la Saint-Bénigne. L'autel de la Sainte Trinité, placé dans la partie supérieure de la rotonde, était le premier objet qui frappait les regards de tous ceux qui entraient. Cette situation avait été calculée, la Chronique nous le dit expressément ; ainsi se trouvait

commenté le premier répons de la Toussaint : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône sublime et élevé, et toute la terre était remplie de sa majesté. » En arrière, et toujours dans cette troisième église de la rotonde, se trouvait l'autel de saint Paul, l'Apôtre qui fut ravi au troisième ciel. « L'autel de saint Raphaël et de tous les Anges était près de l'autel majeur, parce qu'en effet les Anges apparaissent « près de l'autel « du temple, à droite de l'autel des parfums, — *iuxta aram templi, a « dextris altaris incensi* (CHOMTON, p. 104). » L'autel principal était dédié aux deux patrons de l'abbaye, les saints Maurice et Bénigne, et *à tous les saints*. La rotonde, avec le sanctuaire de la grande église, formait une sorte de synthèse des origines chrétiennes. Au fond, derrière le chœur et la rotonde, présidait la bienheureuse Vierge Marie. Les autels de chacun des quatre évangélistes; ceux des apôtres Pierre et André, Barthélemy, Simon et Thadée, Mathias et Barnabé; l'autel des premiers martyrs Étienne et Laurent associés à Vincent, formaient un cortège autour de Bénigne, martyr et apôtre, honoré à l'autel principal. Au milieu de la nef, se trouvait l'autel de la Croix, divisant le chœur des religieux d'avec la partie abandonnée au peuple; il était accompagné, dans les deux bas côtés voisins, des autels dédiés aux martyrs locaux et populaires, consacrés par la légende et le souvenir, Polycarpe, Andoche, Thyrse, Andéole, Symphorien, Georges et Christophe, d'une part, auxquels on avait adjoint les deux saints évêques de Langres, Urbain et Grégoire ; d'autre part, Mammès, Didier, Léger, Sébastien et Gengoul. Ces patronages n'avaient pas été choisis au hasard et l'abbé Guillaume avait comme matérialisé et résumé l'histoire religieuse de la région. La crypte de la rotonde était plus spécialement consacrée à saint Jean-Baptiste. L'église du précurseur était placée à la base de l'édifice, comme sa prédication avait été le soubassement du christianisme. Dans la rotonde, l'idée de la cour céleste revenait, thème conducteur à travers tout l'édifice. Des cinq autels, l'un, près du tombeau, était celui de saint Bénigne ; l'autre, celui des saints Jean, Seine et Eustade, confesseurs; mais les trois autres étaient dédiés à saint Nicolas *et à tous les confesseurs*, à sainte Paschasie *et à toutes les vierges*, à saint Irénée *et à tous les martyrs*. Enfin, au chevet et au sommet de cette ville sainte, à l'étage supérieur de la tour qui terminait la rotonde et s'élevait au-dessus de l'antique cella, le porte-enseigne de la milice céleste, l'archange Michel, *signifer Michael archangelus*, semblait se dresser et arborer le drapeau de la Cité de Dieu. Cluny avait réalisé à Dijon son rêve liturgique.

La beauté de ce plan mystique méritait d'être développée plus que ne l'a fait M. Chomton par trois brèves indications. Il a d'ailleurs analysé avec amour, les détails de l'église romane. Il le pouvait d'autant mieux que nous sommes assez bien renseignés. La rotonde n'a été démolie qu'au printemps de 1792 et a laissé des vues et des souvenirs de toute nature. L'auteur de la Chronique a fait une description minutieuse des constructions de l'abbé Guillaume. Ces deux sources jointes aux don-

nées éparses en divers documents, permettent de restituer le monument. Nous avons essayé d'en montrer la sévère et originale grandeur. Il était digne d'être appelé, comme le fait Raoul Glaber, la merveille de la France, *totius Galliae mirabilior*.

Malheureusement il n'était pas solide, en dépit de sa masse. Déjà, au temps de l'abbé Jarenton (1077-1113), le couronnement de l'édifice dut être retenu. D'après les Annales brèves de Saint-Bénigne, la tour qui s'élevait à la croisée de la nef et du transept et qui contenait les grosses cloches, s'écroula en écrasant huit personnes. Il y eut, en tout cas, à cette époque une réfection importante de l'église, puisqu'une nouvelle consécration fut nécessaire. Elle fut donnée par le pape Pascal II, un ancien moine clunisien, le 16 février 1107. M. Chomton croit qu'un morceau de corniche, conservé au musée archéologique, provient de cette restauration. La tablette a le bord sculpté en damier et le dessous orné de rosaces creuses : elle reposait sur des corbeaux à copeaux.

A l'année 1136 ou 1137, les mêmes Annales brèves disent laconiquement : « Igni combusta est ecclesia ista cum toto castro et ecclesiis. » L'église fut, tout au moins, sérieusement atteinte. Le 31 mars 1147, le pape Eugène III la consacra de nouveau, en présence du roi Louis VII, qui partait pour la croisade. Mais les travaux durent se prolonger bien au delà. C'est de cette époque que date la construction d'un narthex. Une partie de la nouvelle entrée a été conservée dans l'église actuelle. On la reconnaît mal, après les mutilations révolutionnaires et les réparations maladroites du dernier siècle. Il faut se reporter à la description et au dessin donnés par dom Plancher dans son *Histoire de Bourgogne*. Les statues des pieds droits représentaient, à gauche, en entrant, la reine Pédauque, Moïse, saint Pierre, un roi ; à droite, un roi, un évêque nimbé, saint Paul, un roi. Le trumeau de la porte à deux battants était orné de la statue de saint Bénigne. La tête, d'une gravité austère, en est conservée au musée archéologique de Dijon. C'est là aussi que l'on verra deux tympans du même temps ; l'un provenant de la porte du réfectoire, figure la Cène : par devant, un personnage fléchit le genou en présentant un poisson ; l'autre, provenant de la porte qui faisait communiquer l'église avec le cloître, reproduit le motif connu : le Christ, assis et tenant un livre, dans un nimbe ovale soutenu par quatre anges ; à droite et à gauche, les symboles des quatre évangélistes.

« Au temps de l'abbé Hugues d'Arc, arriva dans ce monastère un évènement terrible et merveilleux à la fois. La tour, qui s'élevait au milieu de l'ancienne église,... s'affaissa... : ce beau clocher s'écroula soudain avec un fracas horrible. Mais, ô prodige ! la châsse en bois où étaient renfermées les très précieuses reliques, et qui se trouvait dans la crypte, posée sur deux petites colonnes en pierre,... demeura intacte, tandis que les deux petites colonnes furent brisées. Elle resta

d'elle-même suspendue en l'air, d'une façon merveilleuse, sans aucun support visible. De plus, les lampes qui brûlaient continuellement près de la châsse, ne s'éteignirent point au milieu de cette ruine immense, de ce violent courant d'air et de ce bruit, dans un inexprimable tourbillon de poussière. » C'est en ces termes que le supplément de la Chronique de Saint-Bénigne raconte l'effondrement de l'église romane, le 14 février 1271. Cet accident détermina la construction de l'église ogivale.

Hugues d'Arc se mit aussitôt à recueillir les fonds nécessaires à une aussi grande entreprise. Il ne comprit pas dans ses plans la rotonde, conservée intacte, ni les absides de l'église principale. Le chevet de la nouvelle église vint donc se placer à plus de sept mètres en avant de l'église romane. Aucune communication directe entre la partie ancienne et la partie nouvelle des constructions ne fut établie. La crypte de la grande église fut supprimée.

La première pierre fut posée le 7 février 1280. C'était un fragment de la pierre où l'on croyait que les bourreaux d'Aurelianus avaient scellé les pieds du martyr. Le 27 avril 1287, on bénit le chevet de l'église ogivale. A cette date se trouvaient complètement achevés le sanctuaire, les absides des deux collatéraux, la ligne transversale des premières travées jusqu'au transept, et enfin deux des gros piliers de la croisée avec les piliers parallèles adossés aux murs latéraux. On ferma cet ensemble par un galandage, les religieux s'y installèrent, et au mois d'octobre 1288, les reliques de saint Bénigne déposées dans une nouvelle châsse, y furent transportées en grande pompe.

Ce provisoire, comme il arrive, dura longtemps. Les ressources d'ailleurs étaient médiocres. Les travaux furent poursuivis par le collatéral méridional, puis par la façade; le gros œuvre de la tour méridionale qui l'encadre, devait être achevé au commencement de 1308. La tour du nord dut être bâtie peu après; elle fut moins ornée, parce qu'elle était comprise dans la cour d'entrée du monastère. Nous manquons totalement de données sur l'achèvement de l'édifice. Il restait à construire le collatéral nord; le porche fut ajouté en avant de la porte romane conservée, à une époque postérieure. D'après certaines vraisemblances, M. Chomton place la plus grande partie de ces travaux sous l'abbatiat d'Othon de Enegret (1310-1341). En tout cas, l'église ogivale, du porche jusqu'au transept, est l'œuvre du XIVe siècle.

L'église est à trois nefs. L'abside principale est éclairée par une double rangée de cinq fenêtres. Les absides latérales ont eu malheureusement dès l'origine, une fenêtre aveugle dans un des pans coupés. Ces absides sont séparées du transept par une travée. La travée est partagée, du côté du mur, par un pilier divisionnaire que flanquaient deux fenêtres. Sur ces quatre fenêtres, trois ont été murées et cette région a un aspect morne qu'elle n'avait pas à l'origine. La grande nef, portée à partir du transept sur huit piliers, est éclairée au-dessus de la galerie, par dix fenêtres. Le toit des nefs latérales commence au-

dessous de ces fenêtres, et leur mur est percé des ouvertures correspondantes. Les arcs-boutants ne commencent qu'après le développement des absides : disposition nécessitée par la conservation de la rotonde. Les contreforts sont surmontés de pinacles d'un dessin très sobre, mais pur. La porte romane a été conservée et encadrée de deux tours, appelées aujourd'hui tour de Jean-Sans-Peur (au nord) et tour de Philippe-le-Hardi (au midi), parce que les cendres de ces ducs y reposent depuis 1792. Au devant de la porte, on a construit un porche gothique surmonté d'une galerie. Cette galerie, le dernier acte de la construction, est un des rares objets qui égaie l'œil dans la nouvelle église. La croisée est surmontée d'une flèche, plusieurs fois remplacée; la flèche actuelle a été posée en 1896.

Saint-Bénigne est, après tout, un représentant secondaire de l'art ogival. On a remarqué aussi une différence entre les deux parties; celle qu'exécuta Hugues d'Arc a une pureté de lignes qu'on ne retrouve pas dans l'autre. Nous allons voir que cette église a, cependant, son originalité : elle la doit à la fois à ses architectes et aux révolutions.

L'impression qui saisit à l'entrée, est une gravité solennelle. Elle est produite surtout par la coupe majestueuse du vaisseau. Je ne suis pas sûr que certains détails aussi, critiqués par M. Chomton, ne concourent pas à cet effet. Les fenêtres n'ajourent pas complètement l'espace compris entre les piliers. Un espace aveugle leur sert comme de base. La galerie supérieure qui circule autour de la nef et du sanctuaire est prise dans un mur épais et repose sur un parapet nu; les lancettes qui la dessinent sont elles-mêmes sans ornement, sauf dans l'abside et dans le bas de l'église. Ainsi partout, des surfaces pleines, et dont rien n'interrompt la monotonie, arrêtent le regard. Dans l'abside principale, les arcs doubleaux se rapprochent du plein cintre et contiennent l'élan de la voûte. Mais cette sobriété de style rend plus saisissante la grandeur du monument. Ses proportions sont vraiment imposantes : « environ 25 mètres d'élévation sous clef, plus de 13 mètres de largeur à la grande nef, et près de huit mètres dans chacun des collatéraux. » (Chomton, p. 206.) La hauteur, dans le transept et l'abside, est encore rendue plus sensible par l'ascension, en ligne droite et ininterrompue, des piliers, dont les tiges, en faisceau svelte et serré, s'élancent d'un trait, du pavé jusqu'à la voûte. Tous ces points sont plus ou moins critiqués par M. Chomton. Il les juge d'après un certain idéal du style gothique. Les moines n'ont pas eu tout à fait la même conception. On peut ne pas la goûter. Mais elle explique l'effet très particulier produit par Saint-Bénigne : c'est le sentiment de l'espace et d'une grandeur solennelle, le sentiment que font naître certains monuments de la Renaissance et du XVIIe siècle français.

Une telle impression est fortifiée par d'autres détails. « Du transept au portail, les chapiteaux sont nuls, dans la nef et dans le collatéral nord. Pour le collatéral sud, ceux des piliers adossés ont la frondaison régulière. Ce vide absolu de la corbeille, dans les chapiteaux des

piliers de la nef, fait appeler volontiers ce maigre couronnement une simple corniche. Du repos ainsi marqué, s'élèvent, à chaque pilier, trois colonnettes qui étaient les retombées de la haute voûte. La corbeille de leur chapiteau est pareillement dépourvue du moindre crochet ou feuillage. Elles n'ont pas de base, et portent à cru sur la corniche. » (Chomton, p. 221.) La nudité des chapiteaux a donné naissance à une légende qu'il faut savoir gré à M. Chomton d'avoir détruite. M. Bougaud a accusé les bénédictins de Saint-Maur, d'avoir mutilé au XVIIIe siècle les chapiteaux. De même, les piliers de la nef sont formés d'un robuste massif rond cantonné de quatre colonnes. Le même auteur veut que ces piliers, jugés disgracieux, soient le produit de réfections analogues. J'ai entendu dire aussi que les nervures des fenêtres, primitivement fleuries, ont été ramenées par les bénédictins à la simplicité actuelle : des lances tréflées surmontées de trèfles et de rosaces rondes à trois ou cinq feuilles. Une telle légende est bien invraisemblable. Les abbés commendataires, parcimonieux pour les dépenses nécessaires, ne pouvaient pas avoir de l'argent pour ramener au style grec un temple des âges de « barbarie ». Bien avant l'arrivée des Mauristes à Dijon, deux des faces du pilier qu'on leur reproche d'avoir déformé, étaient mises à l'abri de toute attaque par les murs du jubé et de la cloison du chœur, appuyés contre elles. Enfin, M. Chomton montre, plans et dessins à l'appui, l'impossibilité technique des changements prétendus.

Mais il est curieux que de telles accusations aient pu se formuler et qu'on ait pu croire à une soumission du monument gothique aux tendances de l'art français classique. Pour la présente étude, où nous nous attachons moins à la technique de l'œuvre qu'à son effet et à l'analyse de l'émotion produite, il y a là une indication digne d'être notée. Aussi la décoration et le mobilier actuels de l'église, qui ne sont pas « dans le style », sont en parfaite harmonie avec l'impression générale. Pendant la Révolution, Saint-Bénigne était devenu une sorte de dépôt où l'on entassait les débris arrachés aux églises et aux couvents détruits. Une partie des objets a été gaspillée et saccagée. Mais le reste est encore maintenant la parure du monument. Or il se trouve que cette parure est l'œuvre des artistes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Le maître-autel est celui de la Sainte-Chapelle de Dijon, œuvre d'Attiret, sculpteur né et mort à Dôle du Jura (1728-1804), mais qui a vécu longtemps à Dijon. Il est en marbre et décoré, sur la face, d'un bas-relief en cuivre, représentant l'Assomption. Il n'a que le défaut d'être un peu petit pour le vaisseau. Dans le chœur, des stalles de la Renaissancee, provenant du monastère de la Charité, près de Vesoul ; — au bas de l'église et dans les nefs latérales, de belles statues funéraires en marbre, de Jean-Baptiste Legouz de la Berchère et de Marguerite Brulard, sa femme, par Bertelot, qui les avait sculptées au XVIIe siècle pour l'église des Cordeliers ; le monument du président Jean de Berbisey, amené des Carmes et exécuté vers 1720, par Masson, avec deux charmantes

figures, la Justice et la Religion ; la statue de Claude Frémyot, mort en 1670, enlevée à Notre-Dame ; — au pied des piliers de la grande nef, les statues de saint Médard et de saint Étienne par Dubois (1626-1694), de saint André et de saint Jean l'Évangéliste par Attiret ; — au-dessus de ces piliers, les bustes des Apôtres, par Dubois, posés sur des consoles ; — toutes ces œuvres, d'une même inspiration sinon du même style, forment un ensemble décoratif que les architectes du XIIIe et du XIVe siècle n'avaient pas prévu, mais qui ne détone pas dans le vaisseau d'une gravité un peu froide ; le désaccord, s'il y en a, se fond dans l'harmonie générale et les affinités secrètes, propres aux conceptions et aux travaux d'une même région [1].

Par ces derniers détails, on voit que Saint-Bénigne a échappé à peu près à la manie des restaurations. L'école de Viollet-le-Duc, qui a si parfaitement complété ailleurs les destructions de la Révolution, a peu sévi dans cette église. Cependant à l'étrange prétention de fabriquer au XIXe siècle des sculptures du XIVe siècle, on devra les chapiteaux d'une des piles adossées (p. 223). Les autels des absides latérales auraient pu être respectés, comme les débris d'églises détruites par la Révolution. C'étaient, au nord, une des faces du maître-autel de Saint-Étienne, l'ancienne cathédrale ; au sud, un autel de marbre qui se trouvait dans la chapelle du prince de Condé, à la Sainte-Chapelle de Dijon. Tous deux étaient surmontés de baldaquins, formés avec des colonnes en marbre provenant du couvent des Feuillants, à Fontaine-lez-Dijon. Ces autels ont fait place aux produits sans caractère de l'industrie ogivale (pp. 310, 319, 339). Dans l'abside du collatéral nord, une lunette a remplacé sottement l'ancienne clé de voûte (p. 208). Cette clé est une œuvre charmante et imprévue : à travers un large feuillage disposé en couronne se montre une figure imberbe et moqueuse, à demi cachée ; de la bouche entr'ouverte sortent les tiges ; l'œil cligne malicieusement. Le sculpteur a rendu vivant un motif gracieux, mais banal (voir la clé de voûte de Troyes au Louvre). M. Ch. paraît espérer qu'on pourra la remettre où elle doit être : elle est maintenant au musée archéologique. Il ignore l'âme des conservateurs.

Les derniers changements n'ont pas altéré le caractère du monument. L'archéologue, féru de science, pourra regretter un aspect qui doit son origine aux hasards et aux destructions de la Révolution. Le

1. Je ne porterais pas le même jugement sur le monument de Mgr Rivet, témoignage des erreurs de notre sculpture contemporaine. L'évêque, de marbre blanc, est à genoux sur un socle élevé. Du pavé se dresse et serpente le long de ce piédestal une femme jaune, dont le corps frémit sous la draperie. On dirait l'image de la Tentation. Mais le vieil évêque ne tourne pas la tête. Je ne parle pas du mélange de pierre et de métal dans les figures : c'est une aberration du goût trop à la mode ; mais on n'a qu'à traverser l'église, pour voir, dans le monument du président de Berbisey, la manière de traiter les femmes allégoriques avec dignité et sans leur ôter rien de leur grâce. Il est vrai que nos sculpteurs feront peut-être une réponse analogue au mot d'un de nos architectes les plus officiels : « Vous ne comptez pas que je vais faire du Gabriel ! »

fidèle, pour qui le christianisme n'est pas seulement un romantique souvenir, mais une tradition vivante, aura d'autres impressions. Il sera d'accord avec l'artiste qui entend le langage des pierres. Tous deux aimeront le contraste entre la crypte, sombre et massive forêt, où l'œil ne trouve pas de repères dans les lignes concentriques de colonnes, et la grande église, où l'étendue est sensible, non seulement l'étendue en hauteur, mais aussi l'étendue en largeur et en profondeur. Le moyen âge a bien donné à Saint-Bénigne son ossature et comme son corps. Mais ce corps était prêt à accueillir l'âme des siècles classiques français.

L'abbaye, fondée vers 535, est moins illustre que l'église. Jamais elle n'a eu le rayonnement d'autres grandes abbayes bénédictines. Ce qui frappe dans son histoire, c'est surtout le nombre de ses réformes : réforme sous Charles le Chauve, par l'évêque Isaac et l'abbé Bertilon ; réforme clunisienne, en 989, par l'évêque Brunon et l'abbé Guillaume ; nouvelle réforme clunisienne, en 1077, par l'abbé Jarenton sur les instances de l'évêque et du duc ; fermeture de la porte du chambrier et répression des abus par Alexandre de Montagu (1379-1417) ; dernière réforme, apportée par les moines de Saint-Maur, en 1651. A peine un réformateur a-t-il disparu, après avoir rétabli l'observance, que les cénobites se laissent glisser tout doucement à la vie plus humaine des chanoines réguliers, dont la collégiale voisine de Saint-Étienne leur offrait le tableau.

L'affaire du chambrier est caractéristique. Dans cette abbaye où l'antique sévérité était oubliée, les principaux dignitaires avaient chacun leur appartement. Le fait n'était pas d'ailleurs particulier à Saint-Bénigne. Le logis du chambrier était une maison, avec cour et jardin ; elle s'appuyait au mur d'enceinte de l'abbaye. Le chambrier, Guillaume de Barre, ouvrit une porte dans ce mur, de manière à avoir une sortie indépendante sur la ville. Par là, allaient et venaient, jour et nuit, des moines et des étrangers. Bien plus, une salle de la maison avait été convertie en taverne, et des gens de vile condition s'y réunissaient pour jouer aux dés. L'abbé, Alexandre de Montagu, voulut faire cesser ce scandale. Il fallut que le pape s'en mêlât et déléguât les abbés de Citeaux, de Moutiers-Saint-Jean et de Flavigny pour faire fermer la porte du chambrier. Cinquante ans plus tard, le chambrier était autorisé à aliéner une partie de son jardin pour permettre l'installation d'un jeu de paume et de l'auberge de la Croix d'Or. La communication ne fut pas, il est vrai, rétablie.

Les causes de ce relâchement continuel étaient multiples. La réforme clunisienne avait été introduite par un homme ardent et exigeant, Guillaume, que l'on surnommait Supra-Règle. Son activité débordante, qui le promenait en d'incessants voyages à travers la chrétienté et lui faisait accepter la direction simultanée de plusieurs abbayes, ne lui permettait pas cet effort continu et patient qui est seul profitable en

administration. Aucune réforme, à Saint-Bénigne, paraît avoir tenu moins que la sienne. Vingt ans après sa mort, la Chronique déplore la décadence. Jarenton eut plus de mesure, mais il dut son succès à un heureux choix d'auxiliaires. Il emmena huit religieux de Cluny et les imposa à la tête de tous les offices, malgré la résistance des moines de Saint-Bénigne. C'était le temps où les Clunisiens venaient de s'emparer hardiment de Saint-Martial de Limoges (1063). Jarenton lui-même devait essayer, par pression sur des moines exilés, d'annexer à son influence l'abbaye verdunoise de Saint-Vanne. A Saint-Bénigne, la fermeté des nouveaux venus vint à bout des résistances et créa des traditions assez solides pour que, pendant près d'un siècle, on n'ait pas à employer le mot de relâchement. L'action personnelle de Jarenton, absorbé par ses voyages, ses négociations, la politique ecclésiastique et séculière, dut être peu puissante et, en tous cas, bien intermittente. Cet homme habile tira surtout parti de ses relations universelles pour enrichir son abbaye et agrandir ses domaines. Cependant, la sévérité clunisienne disparut et dut faire place à un régime mitigé que nous trouvons en vigueur sous Pierre du Fossé (1253-1262). Il subsista, avec les alternatives fatales de relâchement et de ferveur, jusqu'à l'arrivée de la congrégation de Saint-Maur.

Le régime clunisien portait en lui-même des germes de faiblesse. « Cluny s'était fait un idéal de la vie monastique : le centre en était la prière liturgique. Tout avait cédé devant la psalmodie; la longueur de l'office, les fatigues occasionnées par les solennités liturgiques avaient dû reléguer à l'arrière-plan le travail manuel et même, dans une grande mesure, la culture intellectuelle et surtout l'enseignement... L'équilibre avait été rétabli par un renforcement de la loi du silence et par une culture plus intensive de la vie intérieure. Mais le maintien de celle-ci dépendait de l'énergie, de la sainteté et des capacités des chefs de monastères. » (Dom Ursmer Berlière, *Le cardinal Matthieu d'Albano; Revue bénédictine*, XVIII, 1901, 285 et 281). Les chefs n'y suffisent même pas. Il faut dans les disciples une résistance qui ne peut être qu'exceptionnelle. On en était loin avec les religieux de Saint-Bénigne, hommes souvent de haute naissance, quand ils n'étaient pas de race royale, comme ce chevaleresque et aventureux Wladislas de Pologne dont Montégut a raconté brillamment l'inconstante fortune. Au reste, nul souci des lettres. L'abbaye n'avait que des écoles élémentaires, plus ou moins bien dirigées. La première école de grammaire, c'est-à-dire de degré secondaire, fut établie au XVIe siècle par le premier abbé commendataire, le génois Fregosi (1525-1541). M. Chomton essaie de se faire illusion en parlant à plusieurs reprises de la bibliothèque et des manuscrits copiés à Saint-Bénigne : le fond indispensable de littérature ecclésiastique, quelques précieux livres liturgiques ne peuvent entrer en comparaison avec les richesses des abbayes vraiment savantes. Il n'est pas sorti de Saint-Bénigne un seul écrivain. Les esprits y sont restés en friche jusqu'à la venue des Mauristes.

L'ignorance a été le vice séculaire et le principe de l'infériorité de l'abbaye de Saint-Bénigne. Il faut ajouter à l'ignorance, sa compagne ordinaire, l'oisiveté. Le travail manuel, qui aurait pu absorber ces hommes de sang généreux et de cerveau inculte, était profondément méprisé et abandonné à des mercenaires.

Voilà plus de raisons qu'il n'est utile pour expliquer les décadences périodiques et ce phénomène, qu'une abbaye importante, souvent riche, centre d'une dévotion très populaire, soit demeurée sans action sociale comme sans expansion religieuse. Les constructions semblent avoir absorbé toute son énergie. Il faut reconnaître qu'elles sont des titres. Mais ailleurs on a su en conquérir encore d'autres. Ces constructions, ordinaire objet de vanité pour les religieux, sont l'œuvre surtout de quelques hommes, et ce n'est pas un hasard si ces hommes méritent de fixer l'attention par leur caractère et par leur rôle. En dehors de ces exceptions, l'histoire de l'abbaye de Saint-Bénigne est l'histoire de la médiocrité.

Avant de quitter Saint-Bénigne, remercions notre guide. Nous lui avons reproché quelquefois d'avoir pieusement voilé par patriotisme les erreurs, les fraudes et les faiblesses du passé. Nos idées n'ont pas toujours été sur tous les points les mêmes. Mais sans le patriotisme, sans cette intime reconnaissance du visage des ancêtres à travers la poudre et les ruines, son labeur serait vain. Quelques divergences, accusées ici ou là, au cours de cette promenade archéologique, ne doivent pas dominer le jugement du lecteur. Le livre de M. Chomton est une nouvelle Chronique de Saint-Bénigne, fortifiée de ce que peut ajouter à la sincérité l'érudition la plus éveillée, poursuivie jusqu'à ces derniers temps, enrichie de dessins, de vues et de plans qui dispenseraient du voyage, si Saint-Bénigne et Dijon ne le méritaient pas. On y voit chaque siècle, chaque génération, presque chaque année apporter à la tombe du martyr l'hommage de sa foi et de ses offrandes. A travers les trois périodes de l'édifice, comme à travers les vicissitudes de la contrée, successivement royaume, comté et vicomté, duché et pays d'État, la même fidélité à ce souvenir, telles les lampes veillant à jamais sur la châsse, rayonne de la crypte, et entoure d'une auréole l'abbaye, la ville et le pays. Après deux ou trois siècles de barbarie et de basse superstition, quand le bienheureux évêque de Langres, Grégoire, entendit dans son sommeil une voix qui lui commandait d'honorer l'apôtre martyr, c'était l'âme de l'antique castrum qui parlait et le pressait d'élever le monument de sa conversion à la religion de Polycarpe et d'Irénée.

Paris.

PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE CHRISTIANISME
DANS L'EMPIRE DES PERSES

Dans le troisième volume de sa *Bibliotheca Orientalis*, Assemani a étudié l'histoire de l'église Nestorienne avec sa compétence et sa pénétration accoutumées. Les recherches récentes ont enrichi la littérature syriaque de documents nombreux et importants. Les dix dernières années ont vu paraître quantité de pièces hagiographiques; les chronographes cités par Assemani ont été édités; enfin nous possédons une traduction de la collection des synodes de l'église syrienne orientale, et selon toute vraisemblance, le texte en sera publié prochainement.

C'est pourquoi il ne m'a pas semblé présomptueux de reprendre avec une méthode plus moderne, l'œuvre entreprise par Assemani, et de donner ici l'esquisse d'une histoire de l'église syrienne orientale jusqu'à la conquête musulmane. On voudra bien ne pas demander à ce travail préliminaire d'être complet. Toute discussion historique ou philologique en est bannie. Pour la bibliographie, je renvoie le lecteur à l'*Histoire de la littérature syriaque* que vient de publier M. Rubens Duval.

I
HISTOIRE EXTÉRIEURE

Extension géographique de l'Église syrienne orientale. — L'introduction du christianisme en Perse. — De l'institution de la hiérarchie jusqu'au concile de Séleucie (270?-410). — Le premier « établissement » de l'Église syrienne orientale (410-485 environ). — L'Eglise d'Orient se sépare définitivement des Eglises voisines monophysites. — Luttes contre les Jacobites.

L'Église Syrienne Orientale, ou, comme elle s'intitule dans les protocoles officiels, l'Église d'Orient, comprend

toutes les communautés répandues dans l'empire des Perses, par opposition à la chrétienté d'Occident qui comprend les communautés de langue syriaque relevant de l'Église d'Antioche.

Ses limites coïncidèrent à peu près exactement avec celles du grand empire oriental ; on pourrait dire qu'elle fut une église nationale, si les maîtres de la Perse s'étaient convertis au christianisme. C'est pourquoi son histoire est intimement mêlée à l'histoire politique de la Perse et à l'extension territoriale de l'empire dont nous devons dire quelques mots.

On sait qu'au premier et au deuxième siècle de l'ère chrétienne les provinces situées à l'est de l'Euphrate étaient sous la domination des Parthes. Les rois Arsacides n'avaient d'ailleurs sur les dynastes locaux qu'une suprématie nominale. De là leur faiblesse militaire, et le succès de plusieurs expéditions qu'à diverses époques les empereurs romains poussèrent jusqu'en Babylonie. Vers l'an 220, un dynaste de la Perse propre, Ardašir, après s'être emparé de l'Irân, marcha contre le roi Arsacide Artaban qu'il défit et tua en 224. Puis il lutta successivement avec le même bonheur contre les dynastes parthes qui gouvernaient la Mésopotamie et la Médie. Ses victoires lui permirent de rendre au titre de Roi des Rois son antique prestige et de fonder une nouvelle dynastie : celle des Sassanides, qui occupa le trône jusqu'à l'invasion musulmane.

La nouvelle dynastie était d'origine purement iranienne, et se présenta aux populations comme l'héritière de la vieille tradition persane interrompue depuis la défaite du dernier Achéménide par Alexandre de Macédoine. Cette tradition comportait comme programme religieux un attachement plus exclusif à la religion de Zoroastre, et comme programme politique, la reprise plus acharnée de la marche vers l'Ouest ; les généraux de Chosroès II campe-

ront comme Xerxès sur les bords de l'Hellespont et pénétreront comme Cambyse jusque dans la vallée du Nil. Les forces perses, plus compactes, plus solidement encadrées, entameront avec Rome et plus tard avec Constantinople une guerre presque continuelle, interrompue seulement par quelques trêves. Cette lutte absorbera toute la vitalité des deux empires, et après un corps à corps suprême, après qu'Héraclius aura pris sur Chosroès II une revanche définitive, les Romains et les Perses seront si affaiblis, qu'une poignée de nomades, fanatisés il est vrai par leur prophète, suffira à faire crouler la domination des Sassanides et à infliger à Constantinople des défaites humiliantes suivies de la perte des provinces orientales et des métropoles d'Antioche et d'Alexandrie.

L'empire des Sassanides ne fut jamais aussi étendu que celui des Achéménides. On peut cependant évaluer sa superficie à deux millions de kilomètres carrés au moins. Les déserts de sable qui limitent le plateau de l'Iran formaient à l'Est une frontière qui paraît n'avoir été franchie que rarement. Mais si l'ancienne Bactriane demeura longtemps indépendante, tout le Khorasan, et les régions riveraines de la Caspienne furent soumises aux Perses. L'Arménie fut l'enjeu, tour à tour repris et perdu, des guerres avec Rome. La Mésopotamie orientale avec la place forte de Nisibe échappent définitivement aux Romains après la désastreuse retraite qui suivit l'expédition de Julien. Toute la vallée du Tigre et toute la Chaldée, la Susiane, les régions peut-être les plus peuplées du monde ancien et certainement les plus fertiles et les plus riches, étaient tout ensemble le grenier d'abondance et le trésor inépuisable des Rois des Rois. Les villes royales de Séleucie et de Ctésiphon demeurèrent les résidences favorites et les principales forteresses des monarques. Les deux côtes du Golfe Persique et surtout la côte méridionale monopolisaient alors le commerce des perles. Elles relevaient l'une

et l'autre de l'empire des Sassanides. Des églises florissantes se fondèrent dès le ve siècle et subsistèrent longtemps après l'invasion musulmane dans les pays qui reconnaissent aujourd'hui de façon plus ou moins effective l'autorité du Sultan de Mascate. Dans cette direction le domaine du catholicos de Séleucie débordait celui du Roi des Rois. Les relations commerciales avec les Indes étaient dès lors très suivies. Les négociants araméens importèrent le christianisme dans ces lointaines et mystérieuses régions. Cosmas Indicopleustes qui écrivait vers 530 connaissait des communautés chrétiennes sur les côtes de l'Inde, et jusque dans l'île de Ceylan. L'Arabie heureuse qui dépendit à certaines époques de l'empire perse ne semble pas avoir reçu l'évangile des Syriens orientaux, mais plutôt des missionnaires qui convertirent l'Ethiopie. Mais parmi les tribus arabes de l'intérieur, celles qui reconnaissaient la suzeraineté nominale du Roi des Rois se rattachèrent à la communauté de Ḥira qui fut fondée d'assez bonne heure bien que la conversion des rois de Ḥira ne soit pas antérieure au vi^e siècle.

On peut dire en somme que, à part l'Église Romaine, aucune église autocéphale ne groupa sous une même autorité des territoires plus étendus. On voit quel intérêt s'attache à l'histoire de cette église, et combien il faut regretter qu'elle ne nous soit pas connue dans tous ses détails.

Nous manquons de données précises sur l'introduction du christianisme dans l'empire des Arsacides. Du texte bien connu des Actes des Apôtres qui nous montre parmi les spectateurs du miracle de la Pentecôte, des Parthes, des Mèdes, des Élamites, on a conclu que, de très bonne heure, par l'intermédiaire de ces voyageurs, la prédication évangélique avait atteint la vallée du Tigre et les plateaux qui la dominent. Rien d'ailleurs de plus naturel. Les Juifs avaient en Babylonie une colonie considérable. Dans

bien des districts, ils formaient la majeure partie de la population. Il se considéraient comme moins mélangés que les Juifs palestiniens. Leur richesse et leur culture scientifique leur assuraient une grande autorité dans la Chaldée. L'attente messianique leur était commune avec leurs coreligionnaires d'occident. Leurs rapports avec Jérusalem étaient fréquents ; les pèlerins, nombreux ; on fut vite mis au courant des nouveautés qui divisaient les Palestiniens. Une tradition qui n'est pas sans antiquité ni sans valeur attribue à saint Thomas l'évangélisation de la région orientale.

Nous voudrions connaître le succès de cette prédication, et parmi les Juifs, et parmi les païens adorateurs des astres, si toutefois la prédication primitive sortit des cercles juifs et s'étendit jusqu'à eux. Malheureusement nous l'ignorons absolument. Probablement cette première mission ne fut pas féconde. Les « Nazaréens » se résorbèrent dans les communautés juives ; ou s'ils en furent excommuniés, leur doctrine ne fit qu'apporter un élément nouveau aux tentatives de syncrétisme religieux dont la Chaldée est la patrie par excellence. Toujours est-il que dans la première moitié du troisième siècle les évangélistes partis d'Edesse ne rencontrent pas dans l'empire des Perses de chrétientés organisées. Seulement, dans la basse Chaldée, Mani et les Mendéens se réclameront de quelques vagues traditions historiques très déformées, unique produit peut-être de l'évangélisation judéo-chrétienne primitive.

Nous pouvons placer vers 230-60 la grande mission de deux disciples d'Addaï : Aggaï et Mari. Le premier semble n'avoir pas poussé très loin ses courses apostoliques. Son champ d'action, d'ailleurs mal connu, ne dut pas dépasser l'Arzanène et le sud de ce qu'on a depuis appelé la Persarménie. Mais Mari est vraiment l'apôtre de l'Église Orientale. Son activité missionnaire dut s'exercer pendant de longues

années, et si les limites territoriales que lui assignent les « Acta Maris » sont manifestement reculées par la piété d'un panégyriste, il est néanmoins incontestable que Mari évangélisa toute la vallée du Tigre, la basse Chaldée et les provinces environnantes. Il conquit à la foi chrétienne l'agglomération urbaine de Séleucie-Ctésiphon et y fonda la résidence de Dar-Qoni et la « grande église de Kokhē [1] » qui fut bientôt considérée comme le siège primatial de l'Église d'Orient.

Vers 270, apparaît le successeur (?) de Mari, Papa, évêque de Séleucie-Ctésiphon. Les chronographes disent qu'il fut consacré ou par Mari, ou par l'évêque de Kaškar. Ces données tardives s'expliquent par le souci bien naturel de faire remonter aux origines de l'Église Orientale des institutions canoniques de date plus récente. Toujours est-il que cet évêque indigène prit à tâche de rendre incontestée la primauté du siège épiscopal établi dans la résidence royale. Primauté toute relative d'ailleurs, et si je puis m'exprimer ainsi, primauté déléguée, sous le haut contrôle unanimement reconnu des « Pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques groupés autour du siège d'Antioche. Papa revendiquait le titre et l'autorité du catholicos (je ne crois pas que ce terme soit tout à fait aussi ancien), c'est-à-dire de délégué général pour les provinces de l'empire des Sassanides. En dépit du prestige de son siège, de son habileté personnelle, et peut-être du concours officieux du Roi des Rois, il n'y réussit pas sans peine.

D'autres missionnaires propageaient l'évangile en même temps que Mari, ou peu d'années après sa mort, dans les diverses provinces de l'empire. Les rois Sassanides, pleins d'ardeur et enivrés de leurs victoires successives sur les dynastes locaux, forts

1. Nom ancien de Séleucie.

d'ailleurs du sentiment national et religieux ravivé par l'avènement d'une famille d'extraction purement iranienne, avaient repris avec une vigueur nouvelle la guerre contre les aigles romaines. Les audacieuses incursions de Sapor Ier furent couronnées de succès. Des files innombrables de captifs descendaient l'Euphrate et le Tigre. Les généraux persans déportaient des cités entières. En 270, Antioche vit sa population presque entière prendre le chemin de l'exil. L'évêque Demetrianos accompagnait ses fidèles, et fonda avec eux la ville nouvelle de Gundešabur (Beth Lapat), dans la province de Huzistan. Ainsi s'explique ce fait qu'au frontispice des fastes épiscopaux de certaines métropoles, par exemple celle de la province de Beth Garmaï, nous trouvons des noms d'origine grecque. Les évêques déportés purent être assez nombreux, car les sièges épiscopaux étaient assez multipliés dès cette époque dans la Syrie Euphratésienne et dans l'Osrhoène, et, tout naturellement, ils continuèrent d'exercer leurs fonctions dans le lieu de leur exil. On conçoit qu'ils aient éprouvé quelque répugnance à se rattacher à un trône épiscopal qui n'était pas d'origine beaucoup plus ancienne que ceux qu'ils occupaient, et que recommandait seule l'importance de l'agglomération urbaine où s'était fondé le monastère de Dar-Qoni. Mais d'autres villes pouvaient disputer à Séleucie-Ctésiphon la prééminence, en particulier Gundešabur, résidence royale d'été, ville libre, et enrichie de privilèges par les Sassanides qui l'avait créée. Les annalistes nous ont transmis un souvenir assez vague des contestations de Papa et de Demetrianos.

Une crise plus importante, malheureusement assez mal connue, éclata vers 330 entre Papa et les chefs des grandes églises de la région orientale. Ceux-ci se concertèrent pour convoquer un synode où les adversaires de Papa, et, à leur tête, Milis, évêque de Suse, qui mourut martyr dans la persécution de Sapor II, développèrent leurs griefs

contre le vieil évêque de Séleucie. A la suite d'une altercation violente, Papa prenant à témoin le livre des Évangiles, fut soudain frappé d'apoplexie. La majorité du concile y vit un avertissement divin et déposa Papa à qui on donna pour successeur Siméon Barṣabbaē (334?). Papa ne se tint pas pour battu et en appela aux « Pères occidentaux ». Les Pères intervinrent, condamnèrent quelques factieux, rétablirent Papa sur son trône, et lui donnèrent comme archidiacre Siméon *cum iure successionis*.

Ces faits indiquent que la seconde évangélisation avait pleinement réussi. Toutes les grandes villes situées dans les plaines de Mésopotamie, de Chaldée et de Susiane, ou sur les pentes occidentales et méridionales du plateau iranien, possédaient dès l'époque du concile de Nicée des chrétientés florissantes et solidement organisées. Dans les provinces du nord (Atur, Adiabène, Arzanène), les chrétiens étaient particulièrement nombreux, et peut-être en majorité dans quelques districts. Les communautés d'hommes et de femmes, antérieures à l'importation des méthodes égyptiennes, étaient assez nombreuses et assez anciennes pour s'être déjà relâchées de la ferveur primitive. L'impression que donne la lecture des annalistes, et surtout celle des homélies du mystérieux Afraat, est celle d'une église riche, puissante, considérée. On ne s'étonnera pas que de nombreux abus s'y fussent déjà introduits. L'ambition des évêques, le luxe et l'orgueil du clergé n'étaient pas les moindres. La persécution, violente et prolongée, vint y mettre bon ordre.

Dans un empire comme celui des Sassanides, où le bon plaisir du roi, des grands vassaux gouverneurs de province, ou même des autorités locales, religieuses ou judiciaires tenait lieu de loi, on imagine aisément que les chrétiens furent en tout temps exposés aux vexations et aux persécutions. Mais il était réservé à Sapor II d'instituer en Orient la persécution systématique, à la suite d'une

lettre assez agressive de Constantin et de la reprise plus ardente des hostilités. Conseillé par les mages et les juifs, Sapor II voulut anéantir le christianisme. Il ne se souciait pas du reste, tandis qu'il guerroyait contre Rome, de laisser à l'empire chrétien de l'Occident des alliés éventuels dans les provinces les plus riches du royaume Sassanide, et jusque dans sa capitale. En 340, ses soldats se saisirent de l'évêque de Séleucie, Siméon Barṣabbaē, l'emmenèrent à la résidence de Beth-Lapaṭ. A la suite de son interrogatoire, le catholicos fut mis à mort avec ses compagnons et un eunuque du nom de Gustahazad qui occupait une charge importante à la cour. Sapor II publia un édit qui ordonnait la destruction de tous les lieux de culte et invitait les gouverneurs à donner aux chrétiens le choix entre l'apostasie et la mort. L'exécution de l'édit semble avoir été confiée aux représentants du sacerdoce zoroastrien, les mobeds, qui se chargèrent de stimuler le zèle des gouverneurs. Le roi se réserva le jugement des personnages les plus en vue. Jusqu'à la mort de Sapor II (379) la persécution fut très intense, et elle ne s'apaisa guère que sous Iazdegerd Ier vers 408. Elle dura donc environ soixante-dix ans. Trois évêques de Séleucie trouvèrent la mort en moins de dix ans, et l'on dut renoncer à pourvoir un siège aussi périlleux jusqu'après la mort de Sapor. Dans les autres métropoles il en fut de même, et les actes des martyrs de cette époque, très nombreux et d'une bonne antiquité, nous donnent sur l'exécution de l'édit des détails terrifiants. Il paraît que dans les provinces du nord, les chrétiens firent quelque résistance et qu'ils encouragèrent la rébellion d'un dynaste local : Qardagh. C'est du moins ce qui semble se dégager des actes fabuleux de ce martyr.

La persécution de Sapor offre beaucoup de rapports avec celle de Dioclétien. C'était à peu près la même méthode. Les persécuteurs visèrent à la tête et parvinrent à détruire presque entièrement la hiérarchie ecclésiastique.

Les résultats furent identiques, et plus pleinement atteints. Lorsque grâce à l'intervention de Maruta, évêque de Maipherqat (Martyropolis) et de l'empereur Théodose II, Iazdegerd Ier permit à l'Église d'Orient de se reconstituer, il fallut que l'envoyé des évêques occidentaux donnât à son collègue de Séleucie un code canonique fait de toutes pièces. Les églises si longtemps persécutées ne possédaient plus ni tradition hiérarchique ni annales ecclésiastiques. Les fastes épiscopaux des époques antérieures à la paix sont problématiques et c'est miracle que l'œuvre si intéressante d'Afraat[1] nous soit parvenue, seul témoin incontestablement contemporain d'une époque que nous regrettons de ne pas mieux connaître.

En 408, la paix se conclut entre les deux empires rivaux. Suivant une tradition, Iazdegerd Ier aurait même accepté de servir de tuteur au jeune Théodose II, comme plus tard Maurice le fit pour Chosroès II. Mais en traitant de la réconciliation, les Romains d'Orient ne pouvaient se désintéresser de la situation plus que précaire des chrétiens dans l'empire Perse. Parmi les négociateurs se trouvait l'évêque de Maipherqat, Maruta, qui, s'il faut en croire les annalistes, s'acquit les bonnes grâces du Roi des Rois en le guérissant d'une maladie. Il était, en même temps, investi par les « Pères Occidentaux » du mandat d'essayer de reconstituer, avec l'agrément du roi, l'église d'Orient presque ruinée. Il réussit. Son prestige personnel, la tiédeur religieuse d'Iazdegerd, la lassitude qui s'était emparée des exécuteurs du décret de Sapor II, et avait depuis la mort de ce prince singulièrement ralenti l'entrain des persécuteurs, la perspective enfin d'une alliance solide et durable avec Rome que devait rendre encore plus étroite la faveur accordée à la religion officielle des maîtres de Constantinople, tout cela concourut à faciliter la tâche de l'évêque ambassadeur.

1. Sur Afraat, cf. Rubens Duval, *Littér. Syr.*, p. 223-227.

Après des négociations qui durèrent environ dix-huit mois « le prince ordonna que dans tout son empire, les temples détruits par ses pères fussent magnifiquement reconstruits ; que tous ceux qui avaient été éprouvés pour Dieu... fussent remis en liberté ; que les prêtres, les chefs et le clergé circulassent en liberté et sans crainte... ». Maruta obtint davantage. Il lut devant le roi une lettre de Porphyrios, patriarche d'Antioche, Acace d'Alep, Placide d'Édesse, Eusèbe de Tella, Acace d'Amid, qui demandaient qu'on permît la convocation des évêques de la région orientale. Le roi accéda à leur désir. Il voulut que « ses ordres fussent portés par des courriers rapides de la Porte aux *Marzbans* des divers lieux pour qu'ils envoyassent les évêques ».

Ces vénérables personnages furent réunis à Séleucie, au commencement de l'an 410, le jour de l'Épiphanie, dans la grande église de Kokhē, pour écouter la lecture de la lettre des Occidentaux. Le concile proprement dit s'ouvrit probablement le 1er Schebat (février) de la même année. Isaac, évêque de Séleucie[1], et Maruta le présidèrent. Les Pères Occidentaux avaient envoyé en prévision du concile « tous les canons régulateurs établis dans le grand synode, tenu dans la ville de Nicée », dont les décisions dogmatiques et disciplinaires n'étaient pas parvenues jusqu'aux Orientaux. Isaac adhéra solennellement à ces canons, et les fit contresigner par tous les évêques présents. Puis il se rendit chez le roi accompagné de Maruta, pour obtenir de lui un appui encore plus explicite. Le roi députa deux hauts personnages de sa cour qui haranguèrent en son nom les évêques assemblés. Ils promulguèrent de nouveau l'édit de liberté, annonçant qu'il était dû aux prières de Maruta, et aux démarches d'Isaac « que le roi, à qui il est agréable, a établi chef des chrétiens de

1. Sans doute depuis 399.

tout l'Orient [1] ». Ils conclurent en assurant que le bras séculier sévirait contre les adversaires d'Isaac et de Maruta. A ces mots, les Pères transportés de joie, prescrivent des actions de grâces à Dieu et au roi, et des prières publiques dans tout le royaume.

Iazdegerd, bien qu'il ne fût pas converti à la foi chrétienne, prenait à son compte le rôle de Constantin. Reconnaissance officielle de l'Église, délégation de grands officiers aux sessions d'un concile, sanction pénale donnée à ses décisions, n'était-ce pas le programme de celui que son panégyriste appelait « l'évêque du dehors » ? L'église d'Occident avait vu succéder à la persécution de Dioclétien l'édit de Milan, à l'édit de Milan le concile de Nicée ; ainsi l'édit de Séleucie et le grand synode de 410 abrogeaient les édits de persécution, et semblaient rendre impossible tout retour à la sanglante politique de Sapor II.

Le premier souci des Pères, une fois le code canonique accepté, fut d'organiser définitivement la hiérarchie, et de préciser l'étendue des diverses juridictions. Sur les conseils de Maruta et par l'ordre de Iazdegerd la primatie du catholicos de Séleucie est définitivement reconnue. Au-dessous de lui dans les villes où résidaient les fonctionnaires supérieurs, on établit des métropolitains. « L'évêque qui occupe un siège important doit partager l'honneur dû à son siège et à sa ville, malgré sa jeunesse, dit le 21e canon. Le premier et principal siège est celui de Séleucie et de Ctésiphon. L'évêque est le grand métropolitain et le chef de tous les évêques. L'évêque de Kaškar est compris dans la juridiction de ce métropolitain. Il est son bras droit... Il gouverne le diocèse après sa mort ». L'Église d'Orient nous apparaît divisée en six provinces dont voici l'énumération par ordre de dignité [2] : 1° La province

1. Ces citations et les suivantes sont tirées d'un ms. contenant les synodes nestoriens que doit publier M. l'abbé Chabot.

2. Se reporter à la carte dressée par M. R. Duval.

patriarcale ; 2° La province de Beth Lapat (Susiane et Huzistan ; 3° La province de Nisibe ; 4° La province de Perath de Maisan (basse Chaldée) ; 5° La province d'Adiabène (Arbèles) ; 6° La province de Beth Garmaï.

Il fallut aussi déposer quelques intrus, et choisir entre les prélats qui, profitant de l'espèce d'anarchie qu'amena la persécution, avaient divisé quelques églises. Le seul siège de Karkha de Ledan, en Susiane, était disputé par quatre compétiteurs.

Après avoir réglé diverses questions liturgiques ou canoniques, les Pères se séparèrent, et Maruta revint dans sa ville épiscopale. Son zèle pieux l'avait porté à recueillir les actes des martyrs. Je crois être en mesure de démontrer cependant qu'on ne peut avec certitude lui attribuer les collections qu'Assemani a publiées. Il semble du moins incontestable qu'il retourna dans son pays chargé de précieuses reliques. Son siège épiscopal prit de là le nom grec de Martyropolis, plus connu dans l'histoire que celui de Maïpherqat, qui s'est pourtant seul conservé jusqu'à nos jours, légèrement altéré.

Cet « établissement » de l'Église Orientale ne donna pas tous les résultats qu'on semblait en droit d'en attendre. L'ordre intérieur ne se maintint pas longtemps. Pendant tout le reste du ve siècle, les compétitions et les abus ne cessèrent de se multiplier. Aucun catholicos, si ce n'est peut-être le successeur immédiat de Isaac, ne jouit en paix de sa primauté. Quelques-uns furent déposés, d'autres luttèrent avec peine. Iabhalaha (420) et Dadhiso' (423-4) durent renouveler et fortifier d'anathèmes les canons solennellement promulgués par Isaac. Le premier de ces patriarches, sur les conseils d'Acace d'Amide, compléta la collection par l'adjonction des conciles de Gangres, Laodicée, Ancyre et Antioche, universellement reconnus en Occident.

Les rois de Perse ne suivirent pas non plus les tradi-

tions d'Iazdegerd Ier. Ce roi lui-même avait dû sévir à la fin de sa vie contre le zèle intempérant d'Abdâ, évêque de Suse, qui dans l'ardeur de son apostolat, avait, pour frapper un grand coup, renversé un pyrée. Bahram V, successeur d'Iazdegerd, reprit en même temps la lutte contre Rome et la lutte contre le christianisme. Le plus célèbre martyr de cette persécution est saint Jacques l'Intercis († 421 ou 422).

Mais son expédition en Occident eut un médiocre succès. Il dut traiter de la paix ; on lui imposa comme condition la tolérance religieuse. Iazdegerd II suivit la même politique, et persécuta les chrétiens et les Juifs. Les guerres malheureuses avec les Huns et l'insurrection de l'Arménie en 450-51, causée principalement par des motifs religieux, l'amenèrent à composition. Saint Péthion († 447) fut mis à mort par ses ordres. Pérôz fut, lui aussi, un fervent adepte de la religion de Zoroastre. Il fit exécuter le catholicos Babhowaï en 482-3.

La mort de ce patriarche était due aux intrigues de Barsauma, évêque de Nisibe, qui avait fait surprendre et transmettre au roi une lettre de Babhowaï à l'empereur Zénon, où le catholicos se plaignait de Pérôz. Barsauma, chassé d'Édesse avec plusieurs de ses compagnons de l' « école des Perses », à cause de ses opinions nestoriennes, avait su s'insinuer dans les bonnes grâces de Pérôz et servit à ce prince, comme à son successeur, d'agent général pour la surveillance de la frontière. Tantôt négociant avec les Romains quelque rectification de frontières, tantôt épiant les menées des transfuges, ou même dirigeant quelque expédition militaire, ce singulier prélat devint indispensable aux rois de Perse. Il en profita pour tenter deux grandes entreprises : s'emparer du siège primatial de Séleucie, et faire triompher définitivement la doctrine nestorienne dans les états des Sassanides. La première échoua. En vain Barsauma se coalisa-t-il avec

d'autres métropolitains, parmi lesquels se trouvait le métropolitain du Maisan, et en vain tint-il un synode solennel en avril 484, à Beth Lapat, chef-lieu du Huzistan, seconde métropole de l'empire, forteresse accoutumée des dissidences. Le siège de Séleucie fut donné à Acace, parent du catholicos défunt ; et ce prélat sut défendre son autorité suprême contre les empiètements de son ancien collègue d'Édesse. La mort de Pérôz survint d'ailleurs fort à propos ; son successeur, qui n'avait pas les mêmes obligations vis-à-vis de l'évêque de Nisibe, reprit la politique traditionnelle des rois et soutint sans doute de son autorité l'évêque de la résidence royale. Barṣauma dut se rendre à composition. Le colloque de Beth 'Adhraï (1er août 485) prépara une soumission définitive, dont l'évêque révolté et son parti durent donner des preuves écrites, qui nous sont parvenues. Il leur eût fallu aussi venir à Séleucie se rétracter solennellement devant le synode général, mais Barṣauma trouva de bons prétextes pour s'épargner cette humiliation.

L'autre entreprise réussit pleinement. L'*École des Perses* avait été dissoute par le successeur d'Ibas d'Édesse, en 457. C'était une sorte d'université fondée à Édesse, suivant quelques-uns par saint Ephrem après la conquête de Nisibe par les Perses, où des étudiants originaires des provinces orientales s'initiaient à la théologie et à l'exégèse de l'Occident. Au plus fort de la querelle nestorienne, les maîtres de cette école, parmi lesquels Ibas, se prononcèrent nettement pour Jean d'Antioche contre saint Cyrille, et lorsque la paix fut faite entre les deux patriarches, ils refusèrent d'y souscrire. Ils furent pour ce fait tracassés par l'évêque d'Édesse, Rabbula, un Cyrillien fervent, qu'Ibas, dans sa lettre si connue au Persan Maris, traite de « tyran ». Mais le « tyran » mourut et Ibas, réhabilité par plusieurs conciles, en particulier par celui de Chalcédoine, fut appelé à lui succéder.

L'École des Perses déploya alors une grande activité littéraire. On traduisit en syriaque et on répandit partout les œuvres des grands docteurs d'Antioche : Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome ; ainsi que celle des principaux théologiens grecs, les Pères Cappadociens par exemple. Les ouvrages de Nestorius, furent aussi traduits et glissés subrepticement parmi les collections de ces docteurs universellement autorisés. Mais une réaction Cyrillienne suivit la mort d'Ibas. Elle fut violente. Élèves et professeurs durent quitter la ville d'Édesse et regagner leur pays, où, grâce à leur science, ils parvinrent à occuper des emplois élevés [1]. La mort de Babhowaï trouva les principaux d'entre eux métropolitains ou évêques.

Barṣauma prit l'initiative d'une revanche contre les monophysites. Au synode de Beth Lapaṭ il fit faire une profession de foi nettement dyophysite, et cette profession de foi fut approuvée par Acace et son concile. L'évêque de Nisibe se chargea d'obtenir le concours de l'autorité civile. Il persuada facilement à Pérôz et à son successeur Balas que les Sévériens ne pouvaient être que des espions au service de Rome : et que le Roi des Rois augmenterait la sécurité de ses provinces mésopotamiennes toujours exposées à l'invasion, s'il n'y souffrait que des Nestoriens, adversaires irréductibles des monophysites d'Occident. L'exécution fut prompte et décisive, quoique probablement moins impitoyable que ne le prétend Siméon de Beth-Aršam, et après lui Bar-Hébréus. D'après ces auteurs monophysites, Barṣauma se serait

1. L'École se releva cependant de ce coup et subsista à Édesse jusqu'en 489. A l'instigation de l'évêque Cyrus, l'empereur Zénon la supprima, en détruisit les bâtiments et consacra à la place une église à la Θεοτόκος. Cette mesure radicale fut peut-être prise sur la demande de Philoxène de Mabug, à titre de représailles contre les agissements de Barṣauma.

mis à la tête d'une bande de soldats, et aurait bouleversé les provinces du nord pour imposer son hérésie. C'est supposer que le Sévérianisme aurait fait beaucoup d'adeptes dans les pays orientaux, ce qui est impossible. Depuis longtemps déjà les dissidents les plus notables s'étaient exclus d'eux-mêmes. Ceux des élèves de l'École des Perses qui avaient adhéré au monophysisme étaient demeurés sur les terres Romaines, où quelques-uns d'entre eux avaient été élevés à l'épiscopat. Le plus célèbre est un ancien condisciple d'Acace et de Barṣauma, qui mit au service de la cause monophysite sa plume élégante et infatigable et son énergie indomptée, Xenaïas de Taḥal, qui devint Philoxène de Mabug. Barṣauma réduisit donc par la force les clercs antinestoriens. On légiféra contre contre les moines gyrovagues, dont plusieurs étaient des adeptes de la doctrine occidentale. On fit si bien qu'une seule cité, et de médiocre importance, Tagrit, resta fidèle aux partisans de Sévère d'Antioche.

La défense de l'orthodoxie fut assurée par la création, vers 490, de l'École de Nisibe. Barṣauma la mit sous la direction de son illustre condisciple, Narsès, que ses admirateurs surnommèrent « la harpe de l'Esprit-Saint ». Cette école, dont la constitution rappelle celle des universités du moyen âge, fut une pépinière de savants, de docteurs, de controversistes de valeur. Quand elle tomba en décadence, vers le VIIIe siècle, l'Église Orientale déclina sensiblement. La science et le talent y devinrent plus rares, et peu de temps après, elle fut réduite à la plus affligeante stérilité [1].

Une autre réforme, également proposée par Barṣauma dans son anticoncile et approuvée par Acace dans l'assemblée de Séleucie, rendit obligatoire le mariage à tous les

1. Cf. J. B. Chabot, *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts ; Journal asiatique*, Juillet 1896.

degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Les pamphlétaires du parti monophysite prétendent que Barsauma menait une conduite fort déréglée. Il est certain qu'il profita des décrets synodaux pour s'unir à une religieuse. Mais on est en droit de penser que le catholicos Acace avait des vues plus élevées. Il songea sans doute à faire disparaître un sujet de scandale permanent pour les adorateurs du feu, et à relever le niveau moral de son clergé. Ce qui permet de le conjecturer, ce sont les considérants de son canon 3e, et les pénalités sévères qu'il édicta contre ceux qui, ne se contentant pas de la liberté octroyée par le concile, se laisseraient aller à des pratiques immorales. Les résultats de cette loi, qui ne me semble pas avoir été officiellement abrogée, furent plus tard un peu atténués par la coutume. A partir de Marabha, on revit des patriarches et de nombreux évêques célibataires. Il est vrai que la plupart d'entre eux avaient embrassé la profession monastique.

La période suivante ne fut pas très glorieuse pour l'Église Orientale. A des patriarches incapables comme Babhaï et Šila, succédèrent des ambitieux comme Narsès et Élisée qui, pendant quinze années, se disputèrent la primauté. Un désordre effroyable régnait partout. Chaque siège fut pourvu à la fois par les deux compétiteurs. Des intrus surgissaient de tous côtés, et de leur propre autorité, consacraient d'autres intrus. Enfin vers 537, un catholicos, Paul, fut élu, et l'on tomba d'accord pour déposer Narsès et Élisée.

Mais il mourut bientôt. Il était réservé à son successeur, Marabha, de pacifier les églises provinciales, comme son prédécesseur avait pacifié celle de Séleucie-Ctésiphon. Ce grand évêque, une des plus nobles figures de l'Église Orientale, était un converti. Après avoir occupé une situation administrative, il avait tout quitté pour recevoir le baptême. Il étudia d'abord à Nisibe, puis entreprit le

voyage d'Occident pour se perfectionner dans la science sacrée. Il apprit le grec à Édesse, avec Thomas. Puis, les deux compagnons visitèrent les lieux saints, l'Égypte, puis Constantinople ; et enfin Marabha revint enseigner à Nisibe, emportant d'Occident un bagage littéraire considérable, une traduction de la Bible, et des principaux ouvrages des grands docteurs nestoriens. Les suffrages du clergé et du peuple de Séleucie l'appelèrent sur le trône patriarcal, et nonobstant les soucis de sa charge et les tribulations continuelles auxquelles il fut en butte, il créa ou restaura l'école de la capitale.

Son premier soin fut de tenir un synode où l'on concerta les mesures nécessaires à la réorganisation générale. Puis, il entreprit courageusement un long voyage (540), à travers le Beth-Aramayē, Maisan, Pars et Beth-Huzayē, accompagné toujours des évêques orthodoxes des pays qu'il venait de traverser. Il mena à bien sa tâche si pénible, et telle fut son énergie et son esprit de suite, tel fut aussi, sans doute, l'ascendant de sa vertu et de sa science, qu'il put gouverner son église dans une paix relative, même lorsqu'il eut été emprisonné par ordre du roi et exilé dans un pays montagneux, tout entier païen, pendant sept ans, et ensuite détenu à la cour pendant trois autres années. Il mourut en captivité (552).

Le médecin Joseph de Nisibe fut choisi par les évêques sur les indications du roi. Il mécontenta tout le monde par sa dureté et ses procédés arbitraires et fut bientôt déposé. Après une vacance dont on ne peut exactement apprécier la durée Ézéchiel fut élu. Le gouvernement de ce patriarche, ainsi que celui de ses successeurs, Iso'yabh Ier (582/3-594/5) et Sabhriso' (595/4-604) fut assez paisible. Ces trois évêques, surtout le second, furent d'excellents canonistes et ont dirigé remarquablement les synodes qu'ils convoquaient. Iso'yahb Ier est peut-être avec Marabha le législateur le plus distingué de l'Église Orientale ; Sabhriso'

vénéré de tous de son vivant, passa peu de temps après sa mort pour un grand thaumaturge. Sous leur direction, la hiérarchie se fortifia, les mœurs ecclésiastiques s'améliorèrent, l'institut monastique refleurit, les sciences sacrées furent cultivées avec plus de succès, l'orthodoxie dyophysite se précisa et s'affermit, et l'église d'Orient acquit assez de cohésion pour pouvoir supporter la longue vacance[1] du siège patriarcal, qui suivit la mort du successeur de Sabhrisò, Grégoire de Maisan (avril 605-609).

Cette vacance de vingt ans était le résultat des intrigues du parti monophysite dirigé par Gabriel de Šigar, premier médecin de Chosroès II, avec la complicité de l'une des deux épouses favorites du roi : Širīn. Les monophysites, chassés d'Orient par Barṣauma, traqués en Occident par les empereurs orthodoxes Justin et Justinien, relevèrent la tête à la mort de ce dernier. L'énergique et infatigable Jacques Baradaï parcourut la Syrie et le désert arabique consacrant des évêques, faisant nommer des abbés favorables à ses doctrines. A sa mort (578), la Syrie presque tout entière avait cessé de reconnaître le concile de Chalcédoine.

L'apôtre du monophysisme ne semble pas avoir pénétré en Perse. Mais les moines jacobites franchirent les frontières. Ces missionnaires insaisissables surent rallier tous les mécontents, et former, au sein des communautés religieuses, un parti puissant. Les campagnes foudroyantes de Chosroès II et les déportations qui les accompagnaient amenaient dans la Mésopotamie et la Chaldée des troupes d'Égyptiens, de Palestiniens, d'Arméniens et de Syriens, tous unanimes à condamner le tome de Léon. De même que les razzias de Sapor Ier et de Sapor II avaient facilité la propagation du christianisme dans les provinces qui formaient le patrimoine des Sassanides, ainsi les expéditions

1. 609-628.

que Chosroès II et ses généraux poussèrent jusqu'à Chalcédoine, Antioche et Alexandrie, peuplèrent de monophysites les héparchies les plus orthodoxes, celles du nord surtout.

En ces temps, l'école de Nisibe possédait un directeur renommé pour sa science et son indépendance d'esprit : Ḥannana. Ce docteur critiquait librement Théodore de Mopsueste, et préférait sur quelques points l'interprétation plus bénigne de saint Jean Chrysostome. Peut-être la condamnation des trois chapitres avait-elle eu quelque retentissement en Orient. Quoi qu'il en soit, le bloc de l'orthodoxie nestorienne était entamé et le ferment monophysite put évoluer à l'aise.

La situation était fort grave, et pendant cinquante années la lutte fut acharnée et incessante. Déjà Ézéchiel condamne sous le nom de Meṣalliens (gr. εὐχῖται) des moines débauchés, au travers desquels il a bien pu viser les propagateurs du jacobitisme. Son successeur, Iso'yabh fait une longue apologie de Théodore, et un symbole détaillé où il appelle Sévère d'Antioche lui-même au secours du dyophysisme menacé. Sabhriso' condamne les Théopaschites et réduit à son obédience les moines de la montagne de Šigar. Grégoire de Maišan, pourtant assez tiède, se voit obligé, comme son prédécesseur, de condamner des moines et des clercs qui éliminent de la liturgie des « Proclamations » où la doctrine nestorienne est nettement exprimée. Mais les évènements tournent au pis.

En 612, les évêques réunis à la « Porte du roi » sont contraints de lui adresser une supplique, conçue dans les termes les plus humbles, pour solliciter la nomination du catholicos, qu'ils accepteront quel qu'il soit. Ils doivent subir une discussion avec les monophysites, ou du moins présenter une apologie de leur doctrine, et une série de conclusions théologiques qui nous sont parvenues. Bien

que les auteurs nestoriens exaltent la victoire de leur parti, il est certain toutefois qu'on dut attendre la défaite de Chosroès II (628) pour élire un catholicos. Le désarroi de l'Église Orientale est facile à imaginer. Aucune vexation, aucune persécution même ne lui fut épargnée. Sur la dénonciation de Gabriel de Šigar, Chosroès II mit à mort un des plus ardents controversistes, le prêtre George, qui avait professé la religion des mages, avant de revêtir l'habit monastique. Mais quelques hommes énergiques, parmi lesquels il faut nommer Jonadab, métropolitain d'Adiabène, et surtout Babhaï le Grand, abbé d'Izala, nommé visiteur général des monastères, surent maintenir la cohésion dans le grand parti antijacobite, et luttèrent sans se décourager contre les novateurs et leurs puissants protecteurs. L'Église Nestorienne sortit de cette lutte plus triomphante que jamais ; mais elle portait attaché à ses flancs un ennemi toujours redoutable. A partir de ce moment une hiérarchie monophysite coexiste à la hiérarchie nestorienne dans les provinces mésopotamiennes. Maruta de Tagrit deviendra, en 640, le premier maphriono ou primat de l'Église jacobite Orientale.

Quand les victoires d'Héraclius eurent acculé Chosroès II à une défaite définitive, bientôt suivie de sa mort violente, les nestoriens reprirent courage. Leur patriarche Išô'yabh II se trouva l'intermédiaire le plus autorisé entre l'empereur romain et les princes éphémères qui jusqu'à l'avènement de Iazdegerd III, se succédèrent sur le trône de Sapor et de Chosroès.

L'invasion arabe vint bientôt mettre fin aux compétitions séculaires qui divisaient l'empire des Sassanides et celui de Byzance, en détruisant le premier, et en refoulant le second derrière le Taurus. Le catholicos prit facilement son parti de ce changement. Les Ismaélites n'avaient-ils pas sur les Persans une supériorité incontestable, celle d'adorer le Dieu unique ? On sait d'ailleurs que la religion de

l'Islam ne devint intolérante que lorsque la victoire des Arabes fut définitive. Les écrivains nestoriens prétendent aussi que Iso'yabh II, prévoyant l'invasion qui se préparait, avait traité par avance avec le chef des croyants, et en avait obtenu des privilèges et des exemptions.

Mais il n'entre pas dans notre plan d'esquisser l'histoire de cette époque. L'histoire de l'Église Orientale n'est, pour la suite, qu'un chapitre de l'histoire des communautés chrétiennes sous la domination musulmane. Les Nestoriens n'ont plus que des rapports très vagues avec la chrétienté d'Occident, ils se confinent dans leur région et finissent pas être ignorés des Byzantins eux-mêmes, dont ils sont entièrement séparés par les églises monophysites d'Arménie et de Syrie.

Paris.

Jérôme LABOURT.

TABLE SYNCHRONIQUE DES ROIS DE PERSE ET DES PATRIARCHES

PATRIARCHES	ROIS [1]
Missions d'Aggaï et de Mari vers 270 ?-330 ? environ : Papa.	Ardašir 226-241.
	Sapor Ier 241-272.
	Barhâm Ier 272-273.
	Barhâm II 273-276.
	Barhâm III 276-293.
	Narsê 293-302.
	Hormizd II 302-309.
341 † Siméon Barṣabbaē.	Sapor II 309-379.
342 † Schahdost.	
346 † Barbà' Šenim.	
346-366 Vacance.	
Ṭomarṣa ? Qayuma ?	Ardašir II 379-383.
	Sapor III 383-388.
	Barhâm IV 388-399.
Isaac 399 ?-411.	Iazdegerd 1er 399-420.
Aḥa ?	
Iabhalaha 415-420/1	
Ma' na ? Farrabokht ?	Bahrâm V 420-438.
Dadhišo' 422?-457 ?	Iazdegerd II 438-457.
Babhowaï 457-482/3.	(Hormizd) Pêrôz 457 (459)-484.
Acace 485?-496 ?	Balaš 484-488.
	Qawâdh Ier 488-496.
Babhaï 497/8-502/3.	Chosrau Ier 496-531.
Šila 503 ?-521 ?	
Narsès et Élisée 522 ?-537 ?	Hormizd II 531-578.
Paul 537 ?-539.	
Marabha 539-552.	
Joseph 552-?	
Ézéchiel entre 560 et 582 ?	Chosrau II 579-628.
Išo'yabh Ier 582/3-594/5.	
Sabhrišo' 595-604.	
Grégoire de Maišan 605-609.	
Vacance 609-628.	
Avènement d'Išo'yabh II en 628.	De la mort de Chosrau II à l'avénement d'Iazdegerd III 628-632.

1. Ces dates sont empruntées à NOELDEKE, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 434.

ÉTUDES SUR LES PÉNITENTIELS.[1]

III

LE PÉNITENTIEL *CASINENSE*

Mgr Schmitz a publié, d'après le manuscrit 372 du Mont-Cassin (manuscrit du xe-xie siècles, écrit en caractères lombards), un recueil en 105 canons qu'il range parmi les pénitentiels du groupe Romain. Ce pénitentiel est intitulé *Paenitentiale Summorum Pontificum*; mais ce n'est pas l'autorité, d'ailleurs fort contestable, de ce titre qui a déterminé l'opinion de Mgr Schmitz. La raison d'après laquelle il s'est décidé est la conformité qu'il a constatée entre ce pénitentiel et les pénitentiels *Vallicellanum I^um^* et *II^um^*, attribués par lui au groupe romain. Il y a reconnu, en effet, 62 canons qui appartiennent au *Vallicellanum I^um^* et 41 qui figurent dans le *Vallicellanum II^um^*.

L'étude sur les deux pénitentiels Vallicellans dont j'ai soumis les résultats au lecteur m'a amené à voir dans le *Vallicellanum I^um^* un recueil des textes représentant la législation pénitentielle en usage dans l'Église franque dans la seconde moitié du viiie siècle et au commencement du ixe. Le *Vallicellanum II^um^* procède en grande partie des mêmes sources. Je ne saurais donc admettre que la conformité du recueil du Mont-Cassin avec l'un ou l'autre de ces pénitentiels soit l'indice, pour ce recueil, d'une origine romaine.

1. Voir *Revue*, VI (1901), 289; VII (1902), 59.

Au surplus l'examen attentif du Pénitentiel du Mont-Cassin montre que les éléments dont il est composé sont à peu près exclusivement empruntés aux pénitentiels tripartites de l'Église franque, ce qui explique surabondamment les rapports qui existent entre ce pénitentiel et les pénitentiels Vallicellans, notamment le *Vallicellanum I*um.

CHAPITRE I

On trouvera indiqués dans la liste suivante les rapports de filiation qui me paraissent exister entre un très grand nombre de canons du Pénitentiel du Mont-Cassin et les *Capitula judiciorum* tripartites.

Casinense	*Capitula judiciorum*	*Casinense*	*Capitula judiciorum*
1	I, 1	14	IX, 2
2	I, 3	15	X, 1
3	I, 1	16	VII, 7
4[1]	I, 2	19	VII, 5
5	I, 2	20	VII, 2
6[2]	I, 2	27[3]	
7	I, 2	28	
8	I, 2	29	X, 2, 3 et 4
9	I, 2	30	
10	II, 1	31	
11	VII, 1	32	XV, 1
12	VII, 11	33	
13	VII, 13	34	XV, 3

1. Ce c. 4 est ainsi conçu : Si quis per iram homicidium fecerit, X ann. peniteat. Or, on lit dans les *Capitula judiciorum*, ms. d'Heiligenkreuz : Qui occiderit hominem per rixam, X ann. penit (Schmitz, II, p. 219, n° 2). Il semble bien que la première de ces dispositions reproduise la seconde avec une légère altération.

2. Avec une addition.

3. Au début du c. 26 du *Penit. Casin.*, il y a un souvenir de XXII, 1.

Casinense	*Capitula judiciorum*	*Casinense*	*Capitula judiciorum*
35	XV, 1	55	III, 1
36	XV, 4	56	VIII, 3
38 [1]	XXX, 1	57	XVI, 4
39	XXIX, 1	58 [8]	XVII, 1
40	XXVII, 1	59	I, 2
41	XXVI, 1 *in fine*	60	XVIII, 1
42	XXII, 2	61 [9]	XXIII, 2
44 [2]	XXII, 1	62 [10]	X, 1
45 [3]	XX, 2	64	XXIII, 2
46	XXII, 2	65 [11]	IX, 3
47	XXII, 1	66	XI, 2
48	XX, 1	67	V, 1
49	XI, 2	68, 69 et 70	XVI, 1
50 [4]	IX, 1	71	XIX, 1
51 [5]	X, 5	74	XIII, 1
52	III, 1	75	XII, 1 et 2
53 [6]	III, 2	76, 77 et 78 [12]	XII, 1
54 [7]	IV, 1	79 [13]	XIII, 1

1. Le texte est conforme à la leçon du manuscrit des *Capitula judiciorum*, conservé à Heiligenkreuz.

2. Avec des modifications.

3. Avec une addition.

4. N'est pas conforme au manuscrit de Heiligenkreuz qui omet ce passage, donné par les autres manuscrits.

5. Décision en désaccord avec la décision bien connue qui est répandue sous le nom de saint Grégoire.

6. Le c. 52 et le c. 53 ne se retrouvent pas dans la forme de Heiligenkreuz.

7. Notre pénitentiel ajoute que trois des dix années de pénitence devront être faites au pain et à l'eau. La disposition reproduite par le canon 54 ne se trouve pas dans le manuscrit d'Heiligenkreuz.

8. Avec quelques modifications légères.

9. La pénitence est aggravée pour le premier des deux péchés prévus par ce canon.

10. Avec une addition qui se retrouve dans le c. 25 du livre VIII de la collection du Vatic. 1349.

11. Avec quelques modifications.

12. Différence de sanction ; la sanction est plus douce dans le recueil du Mont-Cassin.

13. Cinq ans au lieu de trois ans.

Casinense	*Capitula judiciorum*	*Casinense*	*Capitula judiciorum*
81-85	XXIII, 1	94	XXVI, 1
87 [1]	XI, 1		XXXII, 1
88 (1re partie)	XXIII, 1	95	XXXIV, 2
89	XXIII, 2	96, 97, 98	XXVI, 1
90	XXXIII, 1	99 et 100	XXXIV, 1
91 [2]	XXXIV, 1	103	XXXV, 3
93	XXVI, 1		

Je puis ajouter que cinq canons sont apparentés à des dispositions insérées dans les pénitentiels reçus en Gaule, quoiqu'ils ne se rattachent pas à des canons compris dans les *Judicia Paenitentiæ*. Ce sont les canons suivants :

18 = *Theod.*, I, II, 16 (fin du c. 20 du *Vallicell. I*).
21 = *Theod.*, I, II, 19.
22 = *Vallicell.*, I, 21 ; Mersebourg, 60. (Ce texte procède du c. 40 du pénitentiel de Vinnian.)
80 reproduit, en en aggravant la sanction, la disposition des trois pénitentiels suivants : *Bourgogne*, 23 ; *Mersebourg*, 21 et *Vallicell.*, I, 61.
102 = *Theod.*, I, XII, 6 [3].

En somme, sur les 105 canons du Pénitentiel du Mont-Cassin, 85 sont apparentés étroitement à des dispositions appartenant à l'un des trois éléments (*Canonicum*, *Theo-*

1. Le texte de ce canon, tel qu'il est publié par Mgr Schmitz, contient une grossière erreur : *postsquam secundo voverit*, au lieu de *postquam se Deo devoverit*.

2. Avec des altérations. Il y a dans ce texte une allusion aux usages de l'Église grecque.

3. Je ne serais pas éloigné de penser que le c. 101 : *Ad presbyterum missas celebrare II conceditur* est une forme modifiée de la règle de Théodore : *In uno altari duas missas facere conceditur* (II, 1, 2). On s'est servi du canon de Théodore, en le modifiant, pour exprimer une autre règle du droit.

dori, *Cummeani*) qui forment les *Capitula paenitentiæ*, recueil franc de la seconde moitié du VIIIe siècle. En outre, cinq se rattachent à des canons figurant dans d'autres pénitentiels reçus à la même époque dans l'empire franc. Ainsi pouvons-nous nous considérer comme certain que la discipline dont le pénitentiel du Mont-Cassin est l'expression tire son origine principale des usages reçus dans l'église franque et non des usages spéciaux à l'Église romaine.

CHAPITRE II

Parmi les quinze canons qui n'ont pas été énumérés ci-dessus, plusieurs présentent des caractères qui méritent d'être relevés.

Le c. 25 est ainsi conçu : Si quis sacerdos cum filia spirituali fornicaverit, vendat omnia sua et det pauperibus et serviat in monasterio et deponatur, et similiter illa femina faciat. Le même crime est prévu par les c. 43 et 45 du livre IX de la collection du Vatic. 1349. Le c. 43 impose au prêtre coupable la pénitence suivante : Si quis sacerdos cum filia sua spirituali fornicaverit, sciat se grave (adulterium commisisse)... Apprehendat peregrinationem XV annis et postea vadat in monasterio, et cunctis diebus vite sue serviat Deo. Le c. 45 s'exprime ainsi : Exul fiat XV annis peregrinatione et postea in monasterio peniteat usque ad mortem. C'est à la même famille de dispositions que se rattache le texte de Gratien, C. 30, Q. 1, c. 9.

La seconde disposition du c. 26 (défense de manger avant la troisième heure les dimanches et les jours de fête) est apparentée au c. 65 des *Capitula* de Martin de Braga : une règle analogue se retrouve dans les *Responsa* du pape Nicolas Ier aux Bulgares.

Le délit réprimé par le c. 73 est prévu dans

les mêmes termes qui sont employés par le c. 100 du livre IX de la collection du Vatic. 1349 [1].

Le c. 86 semble un abrégé d'une disposition qui figure au livre IX, c. 89 de la même collection [2].

Le c. 92, sur l'obligation pour les clercs d'assister aux heures canoniques, qui se rattache par le principe qui y est posé à d'anciens textes tels que le c. 63 des *Capitula* de Martin de Braga, est reproduit dans le c. 165 du livre IX du Vatic. 1349.

En somme, on reconnaît dans ces dispositions une influence, à la vérité assez problématique, des *Responsa* de Nicolas Ier, et surtout une certaine parenté avec la collection canonique italienne en neuf livres contenue dans le Vatic. 1349.

CHAPITRE III

De cet examen se dégagent des conclusions analogues à celles auxquelles nous a conduits l'étude du Vallicellanum IIum. Le Pénitentiel du Mont-Cassin est surtout tiré des pénitentiels francs, avec additions de quelques canons qui figurent dans les collections italiennes. Or, les recueils francs ayant circulé en Italie, il en résulte que le Pénitentiel du Mont-Cassin paraît être une œuvre rédigée en Italie, après la diffusion des collections franques dans cette contrée, et sans doute aussi après le pontificat de Nicolas Ier [3], c'est-à-dire à la fin du IXe siècle

1. Dans notre texte : *Si quis patri aut matri injuriam fecerit...* — Dans le Vatic. 1349 : *Si quis patri aut matri sue injuriam fecerit...* Cf. Schmitz, II, p. 245.

2. Cf. Schmitz, II, p. 240. La disposition du Pénitentiel *Casinense* est ainsi conçue : *Si quis sanguinem qualemcumque comederit, XL dies peniteat.*

3. Voir ci-dessus.

ou même au xe. Il serait aussi à peu près contemporain de la collection du Vatic. 1349. Peut-être a-t-il été rédigé au Mont-Cassin, où en a été conservé le manuscrit.

En tout cas, l'immense majorité des textes de ce recueil reflètent la discipline franque, telle qu'elle est codifiée dans les *Capitula Judiciorum Paenitentiae*; nous n'avons donc point le droit d'y voir une expression de la discipline romaine, et par suite c'est à tort que Mgr Schmitz l'a classé dans la catégorie, par lui créée, des pénitentiels Romains.

Grenoble.

PAUL FOURNIER.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
DANS SAINT AUGUSTIN

PENDANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE.
ESSENCE ET PROPAGATION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Saint Augustin avait démontré, par des raisons multiples, l'existence du péché originel. Il lui restait à en préciser la notion. On doit lui rendre cette justice qu'il a donné, sur sa manière de concevoir le péché originel, des explications aussi complètes qu'on peut le désirer. Déjà, dans le *De peccatorum meritis*, écrit en 412, il dit : « La loi de la concupiscence reste dans les membres, mais elle perd son caractère de péché pour ceux qui ont reçu le sacrement de la régénération et qui ont commencé à être renouvelés. Toutefois, ce qui naît de cette concupiscence doit renaître pour être guéri[1]. » Il dit encore dans le même livre : « C'est une honte pour nous que la chair ne soit pas soumise parce que c'est là le résultat d'une infirmité que nous avons méritée en péchant et qu'elle porte elle-même le nom de péché. Elle est, en effet, un péché qui réside dans nos membres, mais ce péché est, en même temps, la peine d'un péché[2] ». On voit déjà dans

1. *De peccat. mer.*, II, 45. « Quamdiu ergo manet lex concupiscentialiter in membris, manente ipsa, reatus ejus solvitur, sed ei solvitur qui sacramentum regenerationis accepit. »

2. *Ibid.*, II, 36. « Nobis pudendum est quod imperio nostro caro non servit, quia hoc fit per infirmitatem quam peccando meruimus, vocaturque peccatum habitans in membris nostris. Sic est autem hoc peccatum ut sit poena peccati. » — Voir *ibid.*, I, 57. « Quod igitur in membris corporis mortis hujus inobedienter movetur.. .. hoc est malum peccati in quo nascitur omnis homo. »

ces textes que la concupiscence est un péché (peine d'un autre péché), et que le baptême, sans la faire disparaître de nos membres, lui enlève son caractère primitif. Augustin tenait donc toute prête une théorie du péché originel, et il n'attendait qu'une occasion pour la développer. Cette occasion, ses adversaires la lui fournirent.

Les pélagiens allaient répétant partout qu'avec sa doctrine de la souillure héréditaire, l'évêque d'Hippone condamnait le mariage[1]. Augustin resta quelque temps sans trop s'émouvoir de ce reproche. Puis, craignant sans doute que l'objection n'ébranlât les catholiques, il se mit à y répondre par un traité en règle. Telle fut l'origine du *De nuptiis et concupiscentia*. C'est là qu'apparaît pour la première fois au grand jour, la théorie du péché originel, qui, depuis, régna pendant des siècles. Saint Augustin déclare avec indignation qu'on le calomnie quand on l'accuse de condamner le mariage. Le mariage est bon et n'est pour rien dans la faute dont nous héritons en venant au monde Ce qui est mauvais, ce qui cause le péché originel, c'est la concupiscence. Les deux sont, il est vrai, inséparables aujourd'hui, mais c'est par l'effet de la désobéissance d'Adam. Dans le paradis terrestre, le mariage aurait existé, mais il n'aurait pas été accompagné de la concupiscence. Or, c'est la concupiscence, inséparable aujourd'hui de l'acte conjugal, qui fait que l'enfant participe au péché d'Adam ; c'est elle qui constitue le péché originel. Écoutons le saint docteur lui-même : « L'acte de la génération, bien que licite et honnête, est nécessairement accompagné d'une excitation de la passion... laquelle tient sous sa dépendance les membres que la volonté ne peut mouvoir par elle-même... Cette concu-

1. Augustin mentionne l'objection dans le *De peccat. orig.*, 38 : « Sic autem argumentantur : ergo malae sunt nuptiae et non est Dei opus homo quem generant nuptiae. »

piscence de la chair n'est plus imputée à péché, il est vrai, dans ceux qui sont régénérés, mais elle n'existe en nous que par le péché. Aussi, c'est cette concupiscence de la chair fille du péché et, quand on la laisse agir, mère du péché, qui fait que l'enfant participe au péché originel[1]... Que si l'on cherche comment cette concupiscence reste dans le régénéré dont tous les péchés ont été remis... que si l'on cherche pourquoi elle est un péché dans l'enfant alors qu'elle ne l'est plus dans les parents baptisés, je réponds que, par le baptême, la concupiscence est remise, non pas en ce sens qu'elle cesse d'exister, mais en ce sens qu'elle n'est plus imputée à péché... Elle est une affection de mauvaise qualité et comme une langueur[2]... Les autres péchés demeurent jusqu'à ce qu'ils aient eté remis. Comment demeurent-ils alors qu'ils sont passés? Ce qui est passé c'est l'acte, ce qui demeure c'est le *reatus*. Ici, c'est le contraire, l'acte demeure, le *reatus* est passé[3]. »

1. *De Nupt.*, I, 27. « Ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis. Qui certe ardor, sive sequatur sive praeveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra quae moveri voluntate non possunt..... Ex hac carnis concupiscentia quae licet *in regeneratis jam non deputetur in peccatum*, tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filia peccati et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato. »

2. *Ibid.*, 28. « Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum.....ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo *non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.* »

3. *Ibid.*, 29. « In eis ergo qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur..... Manent (alia peccata) nisi remittantur. Sed quomodo manent si praeterita sunt; nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? Sic itaque, fieri potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu. »

Le premier livre du *De nuptiis et concupiscentia* parut en 419. A ce moment venait d'entrer en scène un nouveau défenseur du pélagianisme, Julien d'Eclane, le chef des dix-huit évêques qui avaient refusé de souscrire à la condamnation portée par Zosime et Honorius, et qui, pour ce motif, avaient dû renoncer à leur siège. Quand le livre d'Augustin tomba entre ses mains, Julien le dénonça comme un retour au manichéisme, et il se mit à en faire une longue réfutation. Pour se défendre, le saint docteur ajouta d'abord un second livre au *De nuptiis* (420), puis il écrivit son grand ouvrage intitulé : *Contra Julianum* (vers 422). Enfin, ayant appris que son adversaire avait composé une longue réfutation du second livre du *De nuptiis*, il répliqua par l'*Opus imperfectum* que la mort l'empêcha d'achever. Ces écrits, sans contenir aucune vue absolument nouvelle, précisent et développent la doctrine formulée dans le premier livre du *De nuptiis*.

Julien s'était efforcé de démontrer que la source de la génération est d'institution divine. Augustin répond qu'il partage ce sentiment, qu'il croit, lui aussi, que cette source est bonne en soi et a été instituée par Dieu. Mais il reproche à Julien de la confondre avec la passion qui l'accompagne. C'est cette dernière seule qui est mauvaise et qui, en viciant le flot générateur, produit le péché originel[1]. Julien se moquait de la distinction établie entre

1. *Nupt.*, II, 20 : « Neque hoc ideo dixerim quod alius putandus sit praeter summum et verum Deum, vel humani seminis, vel ipsius hominis creator ex semine : sed hoc tranquilla de homine obedientia membrorum ad nutum voluntatis exisset si peccatum non praecessisset. Neque nunc agitur de natura seminis, sed de vitio. Illa quippe habet Deum auctorem, ex isto autem trahitur peccatum originale. » Il dit encore dans *Op. imperf.*, II, 41 : « Semina Deus instituit ; sed qui possunt in natura vitiata bonum ejus a malo ejus ita discernere, ut neque putent naturam malum esse, neque vitium naturam esse, ipsi possunt discernere quid horum duorum ad Deum creare pertineat, quid sanare. » Noter encore : *De nuptiis* (II, 26) où on lit que : « voluptas concupiscentiae carnalis non conficit semina », mais que ces *semina* « excitantur

l'acte conjugal et la passion dont il est le stimulant, son adversaire réplique que cette distinction est capitale. « Si tu veux savoir, lui dit-il, ce qu'était le mariage avant le péché de nos premiers parents, enlève du mariage la concupiscence, n'enlève que cela. Qui a jamais imaginé un acte conjugal sans un mouvement des corps et sans les deux sexes. Mais cette guerre qu'éprouvent les personnes chastes, soit qu'elles vivent dans la continence, soit qu'elles vivent dans le mariage, voilà ce qui n'a pas existé dans le paradis avant le péché... L'homme s'unirait donc à la femme pour procéder à l'acte conjugal, mais ils n'éprouveraient pas dans leur chair cette agitation désordonnée qu'ils éprouvent aujourd'hui. La volonté commanderait ici avec calme comme elle commande aux autres

et emittuntur cum voluptate » ; c'est là qu'est le mal. — *Ad Bonifac.*, I, 27. Ici Augustin vient de protester contre ceux qui lui font dire que le baptême se borne à *radere crimina*, et de déclarer que c'est là une calomnie, attendu que, selon lui, le sacrement de la régénération enlève et fait disparaître complètement tous les péchés. Puis il se rend compte que cette calomnie a pour point de départ une fausse notion de la concupiscence telle qu'elle est *dans l'homme baptisé* : « sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo vel fallere *cum qua* necesse est *ut etiam baptizatus*... confligat. » Il explique donc que, dans l'homme baptisé, la concupiscence « etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est sic vocatur » ; et cela parce que « ista carnis concupiscentia *in baptimo sic dimittitur* ut... *nihil noceat* renascentibus. » Il ajoute que, si le chrétien engendre des enfants, la concupiscence « rursus est nocitura nascentibus nisi eadem forma renascentibus *remittatur*... quoniam *reatus* ejus generatione tractus... » Il termine en remarquant que le chrétien demande à Dieu de lui pardonner ses offenses, non pas « propter ipsam (concupiscentiam) cujus jam *reatus lavacro regeneratonis* absumptus est », mais, pour les péchés commis par suite du consentement donné aux suggestions de la concupiscence.

Voir enfin *Contra Jul.* (V, 8) : « ... Et sicut caecitas cordis quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est quo in Deum creditur et poena peccati... et causa peccati... ita concupiscentia carnis... *et peccatum est* quia inest ille inobedientia contra dominatum mentis, *et poena* peccati... *et causa* peccati est. »

membres[1]. » Dans sa dernière réplique à Julien, après avoir déclaré de nouveau que la génération n'est pas un mal, il revient sur la concupiscence qui l'accompagne aujourd'hui et explique comment les choses se seraient passées en dehors du péché. « Ou bien, dit-il, cette concupiscence n'aurait pas existé, et les organes de la génération auraient obéi aux parents comme la main obéit à l'ouvrier, ou du moins elle aurait suivi les ordres de la volonté et ne l'eût pas entraînée malgré elle. » Après cette explication il conclut : « Voilà la cause qui transmet le péché originel ; voilà pourquoi Celui qui est venu pour effacer nos péchés, n'a pas voulu naître par la concupiscence[2]. »

Enfin Julien objectait que, si la concupiscence perd son

1. *Contra Jul.*, III, 57 : « Detrahe nuptiis concupiscentiam qua caro concupiscit adversus spiritum..... et non opus est ut cetera detrahas si nuptias quaeris quales ante peccatum primorum hominum esse potuerunt. Sine motu enim corporum et sine necessitate sexuum, quis unquam ullas nuptias cogitavit : sed bellum quod in se casti sentiunt, sive continentes, sive etiam conjugati, hoc dicimus in paradiso, ante peccatum, nullo modo esse potuisse... Adhaereret ergo tunc etiam vir uxori ut gignerent filios : non tamen haberent in carne motum libidinis turbidae, sed tranquillae tantummodo voluntatis qua imperamus ceteris membris. » Voir encore : *Contra Jul.*, IV, 35 ; 62 .

2. *Op. imperf.*, II, 42. « Aut nulla esset omnino (pudenda libido) et sine illa ita servirent genitalia membra gignentibus, ut manus serviunt operantibus, aut ita esset subsequens voluntatem ut nunquam posset sollicitare nolentem..... Ecce de qua trahitur originale peccatum ; ecce per quam nasci noluit qui venit non suum ferre, sed nostrum auferre peccatum. » — Voir encore : *Ibid.*, II, 218 ; I, 70 ; *Contra Jul.*, V, 52 ; *Sermo*, CLI, 5 ; *Civit. Dei*, XIV, 23, 24. C'est surtout dans ce dernier endroit qu'Augustin s'étend sur le contraste qui existe entre les organes de la génération et les autres organes, lesquels, dit-il, sont complètement sous notre domination. Toutefois, il est bien obligé de reconnaître que cette domination souffre quelques exceptions. Il se console en citant l'exemple de certains hommes qui pouvaient remuer leurs oreilles, dresser leurs cheveux sur leur tête à leur guise... etc. Logiquement, Augustin devrait conclure que l'impuissance où sont presque tous les hommes de remuer leurs oreilles, etc., est pour eux un péché. Il ne tire pas cette conséquence.

caractère de péché par le baptême, elle cesse d'être un mal. Augustin répond : « A ce compte, quand tu entends dire que quelqu'un a été absous du crime d'homicide, tu dois conclure qu'on légitime l'acte d'homicide lui-même... Quant à nous, nous disons que la concupiscence est mauvaise, et nous professons que, dans le baptisé, elle n'est plus un péché, nous ne voulons pas dire qu'elle cesse d'être mauvaise en elle-même, mais seulement qu'elle cesse de souiller l'homme comme elle faisait tout d'abord. Loin de nous la pensée de la sanctifier, puisque nous croyons, au contraire, que le régénéré doit la combattre [1]. »

La doctrine qui se détache de ces textes est la suivante. Considérée dans l'homme baptisé, la concupiscence ne souille que lorsqu'on obéit à ses suggestions. Toutefois, c'est là un privilège dont on est redevable au baptême. En soi, elle est un mal, un péché, elle constitue le péché originel. Et si elle ne souille pas le chrétien, cela vient de ce que le baptême lui a enlevé son *reatus*, son caractère coupable. On pourrait être tenté de conclure de là que notre nature est essentiellement mauvaise, puisque la concupiscence, qui est un péché, réside en nous par le fait même de la génération. Mais cette conclusion serait

1. *Contra Jul.*, VI, 51. Augustin dit également dans le *Contra duas epistulas Pelag.*, I, 27 : « Et ipsa carnis concupiscentia, in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus... quoniam reatus ejus generatione tractus, regeneratione dimissus est, et ideo jam non sit peccatum, sed hoc vocetur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur. » — Dans ce dernier passage, Augustin dit que la concupiscence n'est pas un péché proprement dit, mais il la considère dans le chrétien baptisé, après que son « *reatus* » a été effacé. Du reste dans *Op. imperf.*, IV, 61, il dit : « Concupiscentia carnis mala est, et quando ei non consentitur ad malum. » On lit aussi dans le *Contra Jul.* (VI, 12) : « Reatus autem qui sola regeneratione dimittitur, quemadmodem cum in esset non sentiebatur, ita ejus ablatio fide creditur, non carne vel mente sentitur. »

erronée. Notre nature est souillée, il est vrai, depuis le moment de la génération, mais elle n'est pas mauvaise par elle-même. La cause de tout le mal c'est la passion qui accompagne aujourd'hui l'acte conjugal. N'était cette passion, la source de la vie n'aurait rien d'impur, rien d'impur non plus ne souillerait l'enfant. Et il en aurait été ainsi sans la faute d'Adam. Dans le plan divin, l'acte de la génération ne devait éveiller aucune concupiscence. Tout au plus aurait-il soulevé une excitation soumise entièrement aux ordres de la volonté. Selon la comparaison du saint docteur, l'organe de la génération n'ensemence pas son champ avec le même calme que la main du laboureur ensemence la terre [1]. De là vient le mal. La source de la vie, en effet, souillée par cette passion, souille à son tour le germe qu'elle contient. Engendré dans la concupiscence, l'enfant en porte le stigmate au fond de son être. Il naît donc dans le péché. Aussi le Christ, quand il vint sur la terre, n'eut qu'un moyen d'échapper au péché originel : ce fut de s'incarner en dehors de la loi qui préside à la génération humaine. La conception virginale du Christ était, selon Augustin, destinée à l'exempter de la souillure que contractent les enfants d'Adam au moment de leur conception.

S'il ne s'était agi que de rendre compte d'un phénomène organique, l'explication que nous venons de recueillir eût été de tout point satisfaisante. On comprend, en effet, facilement que la source de la vie, souillée par la concupiscence, souille à son tour le corps qui est son œuvre. Mais l'homme n'est pas seulement un organisme ; il est encore, il est surtout une âme. Et pour qu'il soit sous l'empire du péché, ce n'est pas assez que son corps porte le stigmate d'une souillure matérielle, il faut encore

1. *Civ.*, XIV, 23. « Ita genitale arvum vas in hoc opus creatum seminaret ut nunc terram manus... » (*Ib.*, 24) : « Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris... voluntate motis, non libidine concitatis. »

que son âme ait subi l'atteinte du mal. Or, quel contre-coup peut avoir sur un être spirituel un fait d'ordre sensible ? En d'autres termes, comment le péché du premier homme se transmet-il à sa postérité ? Par quelle voie prend-il possession de l'enfant qui vient au monde ? Ici, Augustin vit se dresser en face de lui le problème de l'origine de l'âme. Il l'avait rencontré, nous le savons, à deux reprises différentes, et on n'a pas oublié que l'auteur du *De Genesi ad litteram* s'était mis, sur ce point, en opposition avec l'auteur du *De libero arbitrio* [1]. Mais, depuis 412, la situation n'était plus la même qu'auparavant. Les pélagiens, en effet, avaient pris, à l'égard du traducianisme, une attitude qui, pour être comprise, suppose une remarque préalable.

Jusqu'au commencement du ve siècle, on croyait généralement en Occident, que la génération donnait à l'enfant son âme en même temps que son corps. Nous en avons pour garant saint Jérôme lui-même [2], qui, dans une

1. Voir *Revue*, VI (1901), p. 394.

2. « An certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars Occidentalium autumant. » — La lettre où se trouve ce texte a été insérée par les bénédictins parmi celles de saint Augustin (*Ep.*, 165). — Dans le traité *De anima*, 27 (P. L., 2, 695), Tertullien donne de la génération de l'âme une description dont il justifie la crudité par ce motif que « natura veneranda est non erubescenda ». Selon lui il y a un « semen » de l'âme tout comme il y en a pour le corps ; et les deux *semina* sont répandus en même temps : « In hoc itaque solemni sexuum officio quod marem ac feminam miscet..... scimus et animam et carnem simul fungi..... unico igitur impetu utriusque toto homine concusso, despumatur semen totius hominis..... In illo ipso voluptatis ultimo aestu quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire atque ideo marcescimus ?..... Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione. » Notons à ce propos que Tertullien concevait l'âme comme une substance matérielle analogue à l'air et pourvue d'organes exactement modelés sur les organes du corps (*De anima*, 7 et suiv.). Un de ses arguments était emprunté à l'histoire du mauvais riche qui demande à Abraham de tremper son doigt dans l'eau pour lui rafraîchir la langue. Partant de ce principe que l'Écriture ne peut induire en erreur même dans une parabole,

lettre écrite en 411, au comte Marcellin, dit que le traducianisme est enseigné par Tertullien, Apollinaire et par le plus grand nombre des Occidentaux. Mais, au moment où

Tertullien concluait du récit évangélique que les âmes ont des doigts, une langue, en un mot tous les organes que possède le corps. Son génératianisme était donc logique. — Tertullien n'a pas été le seul à se représenter l'âme comme une substance matérielle. Avant lui saint Irénée avait enseigné la même doctrine (voir : V, 7, 1 ; et surtout II, 34, 1, où il prouve par l'histoire du mauvais riche : « animas..... habere hominis figuram. » D'autres docteurs des quatre premiers siècles ont laissé entrevoir qu'ils partageaient ce sentiment ; et on le retrouve encore au ve siècle dans Faust (*Ep.*, 3 ; P. L., 58, 843), dans Arnobe le Jeune (*Conflictus de Deo*... II, 5 ; P. L., 53, 276) et peut-être dans Gennade (*De eccl. dogmat.*, 55). Il est facile de voir le lien intime qui unit la doctrine de la matérialité de l'âme et le génératianisme. On doit reconnaître cependant que, en fait, les deux théories ont souvent été dissociées. Certains partisans de l'âme matérielle ont été créatianistes. Au contraire le spiritualiste saint Grégoire de Nysse a été génératianiste (*De anima et resurrectione*, III, p. 241, édit. 1638). Et nous allons voir que saint Augustin, pour qui la spiritualité de l'âme ne faisait pas de doute, n'a jamais pu se résoudre à admettre le créatianisme. Notons, en terminant, que le traducianisme avait des adversaires, même en Occident, dès le ive siècle. Lactance (*De opificio Dei*, XIX, P. L., 7,73) dit : « neque ex utroque (parente) neque ex alterutro seruntur animae... de animis anima non potest (nasci) quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. » Saint Hilaire (*De Trinit.*, X, 20) : « cuam anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit. » Prudence (*Apoth.*, vers 915, P. L., 59, 994).

« Vitandus tamen error ne traduce carnis
Transfundi in subolem credatur fons animarum,
. . . . . .
Non animas animae pariunt. »

Toutefois Lactance concevait l'âme comme une émanation de Dieu (*Divin. Instit.*, II, 13 ; VII, 5), il n'était donc pas créatianiste. Prudence semble admettre soit l'émanation, soit la préexistence, car il dit : *Hamartig.*, vers 825, P. L., 59, 1069).

« Sic anima *caeli de fontibus* unicoloras
Infundit natura solo, sed . . . . . .
. . . . . .
. . . . . aethera paucae
conscendunt *reduces*. »

D'après un texte de Photius (*Biblioth.*, cod. 237), Méthode semble avoir enseigné le créatianisme.

saint Jérôme formulait cette appréciation, la foi traducianiste avait perdu une grande partie de son prestige et était sérieusement contestée. D'où cela venait-il ? A vrai dire, saint Augustin avait pu contribuer lui-même, dans une certaine mesure, à ce résultat. Ses attaches néo-platoniciennes l'avaient initié à la doctrine de la préexistence. Dans le *De libero arbitrio*, il avait, nous l'avons vu, énuméré toutes les explications possibles de l'origine de l'âme et il avait, du même coup, abaissé le traducianisme au rang d'un système discutable à côté duquel se trouvaient des systèmes rivaux capables de rendre les mêmes services que lui.

Toutefois, la réaction que nous venons de signaler ne se bornait pas seulement à contester la théorie chère aux anciens docteurs de l'Occident, elle prenait parti pour une doctrine particulière : elle était créatianiste. Elle avait donc une autre cause qu'Augustin qui ne voulait se fixer à aucune solution. Cette cause n'était autre que saint Jérôme lui-même. Avant d'être l'adversaire farouche d'Origène, Jérôme avait admiré passionnément ce grand homme. Dans les écrits composés pendant cette première période, il exposait avec une complaisance manifeste la solution origéniste de l'origine de l'âme. C'est ainsi, par exemple, que dans son commentaire sur l'Ecclésiaste, ayant à expliquer comment celui qui n'est pas né est plus heureux que ceux qui sont nés, il donne de ce texte deux interprétations dont l'une, la seconde, celle par laquelle il finit et sur laquelle il laisse le lecteur, est empruntée à Origène : « D'autres, dit-il, comprennent le texte comme il suit... ils croient que les âmes, avant de descendre dans les corps, habitent dans les cieux et qu'elles sont heureuses tant qu'elles sont dans la céleste Jérusalem, mêlées à la troupe angélique [1]. » Une pareille attitude

1. *In Eccl.*, IV, 2 (P. L., 23, 1044) : « Alii vero hunc locum ita intellegunt..... animas enim nostras, antequam ad corpora ista descendant,

était inconciliable avec le traducianisme. Aussi on lit dans le même commentaire : « Ils sont vraiment plaisants ceux qui s'imaginent que les âmes... viennent, non pas de Dieu mais des parents. Puisque l'Ecclésiaste dit que la chair retourne à la terre et que l'esprit retourne à Dieu, c'est évidemment Dieu qui est le père de nos âmes [1]. »

A partir de 394, saint Jérôme renia Origène, et, dès lors, il ne parla plus qu'avec horreur de la théorie de la préexistence. Il était néanmoins trop habitué à se représenter l'âme comme venant de Dieu pour se faire traducianiste. Il ne lui restait d'autre ressource que le créatianisme, et il en fut le défenseur ardent. Dans sa lettre à Jean de Jérusalem, écrite en 397, il dit : « N'est-il pas certain que Dieu produit chaque jour les âmes et qu'il ne cesse d'être créateur lui qui, pour créer, n'a qu'à vouloir, selon la parole du Sauveur : « Mon Père opère toujours et moi j'opère également » ; selon cette autre parole d'Isaïe : « c'est lui qui forme l'esprit de l'homme » ; et enfin selon cette parole des psaumes : « c'est lui qui forme les cœurs dans les hommes [2] ». Il dit également à Rufin, en 402 : « Tu me demandes quelle est mon opinion sur les âmes afin de l'attaquer. A peine aurais je dit, conformément à l'Écriture, que Dieu crée les âmes chaque jour, tu te récrieras avec ton maître et tu demanderas où est donc la justice de Dieu quand il fournit des âmes aux produits de l'adultère et de la fornication [3]. »

Saint Jérôme habitait l'Orient, mais il avait des relations de tous les côtés, et ses écrits se répandirent rapidement en Occident. Grâce à lui, dans les premières années du ve siècle, le traducianisme commençait à tom-

versari apud superos et tamdiu beatas esse quamdiu caelesti Jerusalem et choro teneantur angelico. »

1. *In Eccl.*, XII, 9 (*ibid.*, 1112).
2. *Contra Joannem Hieros.* 22.
3. *Apol. adv. Ruf.*, III, 28.

ber dans le discrédit, et la faveur dont il avait joui autrefois allait peu à peu au créatianisme. C'est ce qui explique l'attitude des pélagiens. Déjà, avant que la querelle fût allumée, Pélage, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, avait présenté le créatianisme comme une doctrine avec laquelle il fallait compter : « Les adversaires du péché originel, disait-il, déclarent que si la chair seule doit son origine à la génération, elle seule doit hériter du péché d'Adam [1]. » Julien alla plus loin et il crut que, pour rendre suspecte la doctrine augustinienne, il lui suffirait de présenter Augustin comme un partisan du traducianisme [2]. Julien avait visé juste, car l'évêque d'Hippone se défendit d'avoir jamais enseigné cette théorie. Il répliqua que l'origine de l'âme était un problème obscur, et qu'on devait croire au péché originel avant tout et en dehors de tout système, quitte à expliquer ensuite, comme on pourrait, le mode de propagation de ce péché. « Pourquoi, dit-il à Julien, fais-tu appel au problème si difficile de l'origine de l'âme ?... Que l'âme et le corps soient punis en même temps, à moins que le baptême ne les purifie, cela tient, ou bien à ce que l'âme comme le corps sort des parents souillés, ou bien à ce que l'âme, en entrant dans le corps comme dans un vase impur, est souillée elle-même par le contact, et alors il faut admettre que l'arrêt divin contient une justice cachée. Laquelle de ces deux hypothèses est

1. Ce texte ne se trouve plus aujourd'hui dans le commentaire de Pélage tel qu'il nous est parvenu (à la suite des œuvres de saint Jérôme) Nous le connaissons par saint Augustin qui l'a cité dans le *De peccat. meritis*, III, 5.

2. Julien lança d'abord cette accusation dans une lettre adressée aux Orientaux. Augustin la mentionne (*Contr. 2 Epist. Pelag.*, III, 26). « Aiunt enim nos animarum traducem cum peccati traduce contueri. » Julien la renouvela plus tard. Dans *Op. imperf.*, II, 178, Augustin rapporte cette phrase de son adversaire : « Credis ita esse animarum traducem in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam sicut est etiam corporum tradux. » — *Ibid.*, IV, 104.

la vraie ? Je serais heureux de l'apprendre, mais je ne puis le dire, car je n'ose enseigner ce que j'ignore[1]. »

Ainsi parlait Augustin quand il avait affaire aux adversaires du péché originel. Il mettait vraiment sa croyance au-dessus de toutes les explications que la raison pouvait chercher et désirer. Mais quand le dogme du péché originel n'était plus menacé, quand le docteur d'Hippone n'était plus en face des pélagiens, que de luttes se livraient dans son âme la philosophie et la foi ! Ancien disciple des néoplatoniciens, convaincu par sa culture philosophique de la spiritualité de l'âme, il voyait clairement les énormes objections que soulève le traducianisme : « Se représenter, dit-il, l'âme de l'enfant sortant de l'âme du père à la manière d'une lumière allumée à une autre lumière, voilà ce qui me paraît impossible. La semence incorporelle de l'âme suit-elle une voie invisible et cachée pour passer du père dans la mère au moment de la conception ? Ou bien, ce qui est plus incroyable encore, est-elle logée dans la source de la vie corporelle ? Et quand cette source s'écoule inutilement, que devient la semence de l'âme ? Faut-il dire qu'alors elle ne sort pas, ou qu'à peine sortie elle rentre immédiatement, ou bien qu'elle périt ? Si l'on dit qu'elle périt, je demande comment la semence d'une âme immortelle peut être mortelle[2]. »

Le traducianisme est donc bien près de paraître

1. *Contra Jul.*, V, 17. « Quid autem horum sit verum libentius disco quam dico ne audeam dicere quod nescio. »

2. *Ep.*, 190. 15. « Mirum si ullus sensus comprehendit humanus quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur... sic anima de anima parentis fiat in prole ; utrum incorporeum semen animae, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina ; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat. Cum autem fluunt irrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen anima non simul exeat, an... recurrat, an pereat : et si perit, quomodo ipsa cujus mortale semen est, immortalis est anima ? »

absurde à Augustin. Mais, d'autre part, comment se passer de lui quand on veut expliquer le péché originel? Le saint docteur n'arrive pas à le comprendre : « Si Dieu, dit-il, crée chaque jour de nouvelles âmes pour les donner aux enfants qui naissent, comment lui qui est juste peut-il envoyer à la damnation celles qui quittent ce monde sans avoir reçu le baptême mais avant d'être arrivées à l'âge de raison? » Cependant il s'efforce de ne pas inféoder le dogme théologique à une théorie philosophique que sa raison réprouve. Il sait, depuis quelque temps, que saint Jérôme défend l'explication créatianiste à l'exclusion de toutes les autres. Il écrit donc en 415 au vieux solitaire de Béthléem et lui demande de résoudre le problème de l'origine de l'âme [1]. D'une part, il professe pour le créatianisme la plus vive sympathie. « Bien que nos désirs soient sans influence sur la vérité, dit-il, cependant je souhaiterais, si cela était possible, que ce système fût vrai. » Mais, d'autre part, il signale les difficultés théologiques que soulève cette doctrine : « Enseignez-moi, dit-il, comment les âmes des petits enfants peuvent pécher en Adam, à supposer qu'elles soient créées au moment de leur entrée dans le corps, et, si elles ne pèchent pas, enseignez-moi comment le créateur peut, avec justice, leur imposer une faute qui leur est étrangère..... Par quelle justice tant de milliers d'âmes d'enfants, qui quittent leur corps avant d'avoir reçu le baptême, sont-elles damnées si on les suppose créées au moment de leur entrée dans le monde? Car dans cette hypothèse ce n'est pas à la suite d'un péché commis par elles précédemment, c'est par la volonté du créateur qu'elles entrent dans leurs corps respectifs... Puisque, d'une part, on ne peut pas dire que Dieu force les âmes à pécher, ni qu'il punit l'innocence; puisque, d'autre part, ces âmes

1. *Ep.*, 166

..... sont dans la damnation, expliquez-moi, je vous prie, comment on peut soutenir l'opinion d'après laquelle les âmes, au lieu de sortir de l'âme du premier homme, sont créées tout comme la sienne [1]. »

Quand Augustin posait ces questions à saint Jérôme, c'était avec le respect que lui imposait l'âge et la science du célèbre solitaire. Quatre ans plus tard (419) il fut amené à discuter le même problème, mais cette fois il fit presque le procès du créatianisme. Un jeune homme, nommé Vincent Victor, prenant en pitié les scrupules qui empêchaient l'évêque d'Hippone de briser avec la doctrine chère à Tertullien, s'était nettement prononcé contre elle et avait trouvé tout simple d'expliquer le péché originel en disant que l'âme, venue de Dieu, était souillée par son contact avec le corps dérivé d'Adam. Augustin, écrivant à l'un de ses amis, condamne le jeune présomptueux en ces termes sévères : « Tu vois dans quelle impasse s'est mis cet homme qui a voulu résoudre un problème au-dessus de sa portée. Il dit que l'âme a mérité d'être souillée par son contact avec la chair et il est incapable d'expliquer pourquoi l'âme a été unie à la chair. Si l'âme, en touchant la chair, contracte à bon droit une souillure, qu'il dise donc comment, avant ce péché, l'âme a mérité d'être souillée par la chair. Ou bien l'âme est venue d'elle-même et par son libre choix dans une chair pécheresse qui devait la souiller, ou bien, ce qui répugne, elle y a été envoyée par Dieu..... Comment a-t-elle pu vouloir se souiller elle-même en entrant dans la chair, puisque avant son union avec la chair elle n'avait pas péché ? Quant à Dieu, qui osera dire que c'est lui qui la

1. *Ep.*, n. 10. « Doce ergo quaeso quod doceam, doce quod teneam et dic mihi si animae singillatim singulis hodieque nascentibus fiunt, ubi in parvulis peccent... obsecro te quomodo haec opinio defenditur qua creduntur animae non ex illa una primi hominis fieri omnes sed sicut illa una uni, ita singulis singulae. »

force à se souiller[1] !..... Je ne cherche pas pour quel motif les âmes sont condamnées après leur contact avec une chair pécheresse, mais pour quel motif elles sont condamnées à subir ce contact, alors qu'elles n'ont commis aucun péché,..... je conviens que l'âme est condamnée justement à cause du péché originel, car tout péché mérite une peine. Mais je cherche pourquoi elle a contracté ce péché si elle ne sort pas de l'âme qui a péché dans le premier homme..... S'il ne peut fournir d'explication, que n'imite-t-il la réserve dans laquelle je me tiens au sujet de l'origine de l'âme[2]. »

L'année précédente 418 un autre créatianiste, Optat, recevait des observations du même genre : « Cherche, lui écrivait le saint docteur, où, pourquoi et quand les âmes, dans l'hypothèse créatianiste, ont mérité leur condamnation. Mais évite de faire de Dieu l'auteur de leur péché ou de leur condamnation si elles n'ont pas péché. Évite également de recourir à un principe mauvais indépendant de Dieu. Quand tu auras trouvé ce que je te demande de chercher et ce que, pour mon compte, j'avoue ne pas avoir trouvé encore, défends ta solution, proclame le créatianisme et fais-moi part amicalement de ta découverte[3]. »

Ces ironiques encouragements restèrent sans résultat.

1. *De anima et ejus origine*, I, 6. Augustin dit encore un peu plus loin (n. 7) : « Si eas animas liberat a peccato quas innocentes et mundas implicuit ipse peccato, vulnus sanat quod intulit nobis, non quod invenit in nobis. Avertat autem Deus, et omnino absit, ut dicamus quando lavacro regenerationis Deus mundat animas parvulorum, tunc eum mala sua corrigere. »

2. *Ibid.*, I, 13. « Non enim quaerimus, unde animae damnari meruerunt post carnis consortium peccatricis : sed quaerimus unde animae damnari meruerint ad subeundum carnis consortium peccatricis, nullum peccatum habentes ante carnis consortium peccatricis. »

3. *Ep.*, 190, 13. « Quoere ubi, vel unde, vel quando caeperunt damnationis meritum habere si novae sunt. ... et si inveneris quod te quaerere admonui, quod ipse adhuc, fateor, non inveni, defende quantum potes..... et nobiscum quod inveneris fraterna dilectione communica. »

Optat, s'il trouva la solution de l'énigme, garda sa découverte pour lui et, quelques années avant sa mort, quand il écrivait ses *Rétractations*, Augustin déclarait ignorer encore l'origine de l'âme [1]. Mais, ne l'oublions pas, cette incertitude persistante vint de ce que, chez lui, le théologien tint jusqu'au bout le philosophe en échec. Celui-ci voyait fort bien l'absurdité du traducianisme, mais celui-là déclarait en avoir besoin pour expliquer le péché originel. Le philosophe estimait qu'une âme spirituelle devait venir immédiatement de Dieu, et. depuis que saint Jérôme avait réussi à rendre suspectes toutes les nuances du système de la préexistence, il se prononçait pour le créatianisme. Le théologien répliquait que, dans le créatianisme, Dieu devenait responsable du péché originel puisqu'il introduisait des âmes pures dans des organismes souillés sans leur consentement. Impuissant à mettre le philosophe d'accord avec le théologien, Augustin resta indécis toute sa vie. En d'autres termes, il ne comprit la transmission du péché originel que dans l'hypothèse du traducianiste, mais il reconnut que cette hypothèse elle-même soutenait mal l'examen de la raison.

Tout péché étant, par définition même, un acte volontaire et libre, la difficulté que soulève la transmission du péché originel ou, si l'on veut, sa présence en chacun de nous, est d'expliquer comment un acte libre, commis par le premier homme, est l'acte libre de chacun de ses descendants. Pour faire disparaître cette difficulté, il faudrait établir que chaque homme a en partage l'âme d'Adam lui-même et qu'il la possède avec la conscience et la liberté qu'elle avait dans notre premier père. Or, que peut le traducianisme pour établir ce fait? Même s'il

1. *Retract.*, I, 1, 3. « Nam, quod attinet ad ejus originem, utrum de illo uno sit qui primum creatus est quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio. »

affirme que notre âme est une parcelle de l'âme d'Adam, il devra reconnaître que cette parcelle, avant d'habiter notre corps, sommeillait et n'avait pas l'usage de la liberté. Dès lors les espérances que l'on voudrait fonder sur lui pour rendre compte du péché originel ne s'évanouissent-elles pas? Voilà ce que la postérité pensera. On continuera à chercher par quelle voie le péché originel se transmet et pénètre dans l'enfant. Mais on sera d'accord pour déclarer que la solution de l'énigme ne saurait être facilitée par l'hypothèse traducianiste, qu'elle est indépendante de toute théorie sur l'origine de l'âme, et qu'en la cherchant de ce côté, le grand docteur d'Hippone se faisait illusion.

Rennes.

J. TURMEL.

ESSAIS ET NOTICES

ORIGINE DE LA FORMULE PSEUDO-AUGUSTINIENNE :

« IN NECESSARIIS UNITAS, IN DUBIIS LIBERTAS, IN OMNIBUS CARITAS »

On trouverait difficilement une maxime qui ait été plus en faveur que celle-ci auprès de la génération contemporaine : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* Elle est citée un peu partout : chefs d'église, théologiens, philosophes, hommes politiques s'en sont réclamés tour à tour, comme d'une des plus magnifiques sentences de saint Augustin, comme de paroles « devenues la règle de l'Église. » Il n'est pas malaisé de découvrir les raisons d'un tel succès ; la formule, en effet, est fort belle en elle-même, elle correspond merveilleusement à la façon dont un grand nombre d'âmes généreuses de notre temps envisagent la conciliation des droits de la vérité religieuse avec les ménagements que la charité impose à l'égard des personnes ; puis, sous des dehors d'une certaine précision, elle est, en réalité, d'un vague bien fait pour mettre tout le monde à l'aise.

Dans les dernières années du XIXe siècle, le célèbre axiome semble pourtant avoir perdu quelque peu de son prestige. On le cite encore, sans doute, mais, en Allemagne du moins, on n'ose plus l'attribuer avec autant d'assurance qu'autrefois à saint Augustin ; çà et là même, on proteste positivement contre cette attribution, comme par exemple le Dr Eberhard Nestle dans le Supplément à l'*Allgemeine Zeitung* du 4 janvier 1884, p. 54.

Sur la demande d'un membre distingué du haut clergé de l'Italie septentrionale, je me suis permis d'interroger à ce sujet mon confrère le Dr Odilon Rottmanner, de Saint-Boniface de Munich, si admirablement au courant de tout ce qui se rapporte de près ou de loin à saint Augustin. Les renseignements qu'il a bien voulu me transmettre m'ont paru tellement intéressants que je ne résiste pas au désir d'en faire profiter le public intelligent de cette Revue.

Voici, en deux mots, l'état exact des choses.

L'axiome : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* ne figure nulle part dans toute la série des œuvres de saint Augustin ; on en chercherait même en vain la moindre trace avant le XVIIe siècle. A cette époque un théologien anglican, Richard Baxter (*Works*, vol. 4,

p. 626) s'exprime en ces termes dans son ouvrage *The true and only way of concord of all the christian Churches*, publié en 1679 :

> I once repeat to you the *Pacificator*'s old and despised words : « *Si in necessariis* (esset) *unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, optimo certe locò essent res nostrae.* »

Quel est ce « *Pacificator* » dont veut parler Baxter ?

Probablement la théologien (pseudonyme ?) RUPERTUS MELDENIUS, auteur d'une *Paraenesis votiva pro pace Ecclesiae, ad Theologos Augustanae Confessionis.* Cet ouvrage, sans indication de lieu ni d'année, mais qu'on date approximativement de 1627-1635, contient la phrase suivante, la même apparemment que visait, un demi-siècle plus tard, son coreligionnaire anglais :

> Verbo dicam : Si nos servaremus *in necessariis Unitatem, in non necessariis Libertatem, in utrisque Caritatem*, optimo loco essent res nostrae.

A ce compte, le véritable auteur de notre axiome serait ce « Rupertus Meldenius », ou, du moins, celui qui s'est caché sous ce pseudonyme.

Cependant, il se trouve qu'un traité du théologien Grégoire Frank, publié à Francfort-sur-l'Oder en 1628, et intitulé *Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum Christianorum*, etc., se termine par les paroles que voici :

> Summa est : servemus *in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem.*

Il suit de là qu'il est difficile de dire lequel des deux a la priorité : à moins que (j'ignore si l'hypothèse est faisable), Grégoire Frank ne soit qu'un même personnage avec celui qui a signé Rupertus Meldenius.

Toujours est-il que, jusqu'ici, on n'a pu remonter plus haut que cette date 1627-1628, et notre irénique sentence se trouve du coup rajeunie de douze cents ans[1].

Il serait aisé de montrer qu'elle n'en est pas moins très conforme aux sentiments et au langage de saint Augustin. Seulement, l'évêque d'Hippone a eu parfois sa façon à lui d'entendre l'*in omnibus caritas* ; et surtout les *necessaria* et les *non necessaria* n'eussent pas été pour lui les mêmes, apparemment, que pour le théologien protestant du XVIIe siècle.

1. Source principale à consulter : Friedrich LÜCKE : *Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches* In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas ». *Eine litterarhistorische theologische Studie.* Göttingen, 1850. — A cette étude se trouve jointe une réimpression de la *Paraenesis* de Rupertus Meldenius.

Néanmoins, tout le monde sera d'avis, je pense, qu'il n'y a pas lieu de répudier cette maxime de conduite, si chrétienne, si bien formulée, si apte à adoucir et contenir, à certaines heures, ce qu'on a appelé la *rabies theologorum*.

Mais il ne faudra pas en exagérer la portée, y chercher une sorte de panacée à tous les maux que peut engendrer l'esprit de controverse.

Encore moins la citer désormais sous le nom d'Augustin.

Finalement, j'estime qu'on ferait bien de lui conserver sa teneur primitive : *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas.* C'est incontestablement plus précis et plus correct que la rédaction introduite postérieurement par l'usage.

Maredsous.

G. Morin.

LE FRÈRE DE PÉTRARQUE

NOTE CHRONOLOGIQUE

I. Naissance de Gerardo. — Il était plus jeune que P. C'est ce dont nous ne pouvons douter. Il est inutile de citer les nombreux textes où P. affirme son aînesse, et dont plusieurs, d'ailleurs, ont passé sous les yeux du lecteur au cours de mon récit. P. était né le 20 juillet 1304. Gerardo était donc au plus tôt né en 1305. Un texte semble indiquer qu'il avait trois ans de moins que son frère. Mais ce texte est obscur. C'est la lettre *Sen.* XV. 5. P. y parle de l'âge de Gerardo et de sa santé qui fut toujours excellente. Lui-même, dit-il, eut longtemps aussi une santé solide. Mais il est malade depuis trois ans. Les expressions dont il se sert semblent établir un rapprochement entre lui-même et son frère et donnent à croire qu'il avait l'âge qu'a maintenant son frère, lorsqu'il tomba malade trois ans plus tôt (en 1370, car la lettre est sans doute de 1373). Si cela est exact, Gerardo aurait eu 66 ans en 1373 ou environ ; il serait donc né vers 1307. Mais le passage est trop peu clair pour tirer une conclusion absolue.

II. L'installation à Vaucluse. — La date du premier établissement de P. à Vaucluse n'est pas contestée non plus ; c'est 1337. J'ai cité la phrase de la lettre *Fam.* V. 3, d'où il appert que les deux frères s'y installèrent ensemble et d'un commun accord. La présence de Gerardo à Vaucluse en 1338 est prouvée par la lettre *Var.* 30.

III. L'entrée en religion. — Elle a pour préliminaire le pèlerinage à la Sainte-Baume. J'ai dit pour quelles raisons je ne pouvais identifier ce pèlerinage avec celui qui fut accompli par P. en compagnie du dauphin Humbert, en 1338. — Quant à la date précise de l'entrée en religion, elle nous est donnée par plusieurs textes, qui, tous, serviront aussi à fixer les dates des deux

visites de P. à Montrieux. On remarquera que ces textes ont peu de rigueur, et cela ne nous surprendra pas : dans la conversation comme dans la correspondance courante, on emploie *lato sensu*, et, sans une absolue exactitude de dates, des phrases comme celles-ci : *il y a dix ans*, *il y a cinq ans*, etc. mais il ne sera pas impossible de corriger par la comparaison le vague de ces expressions. Voici les textes.

A. *Fam.* XVI. 9. Nous sommes absolument certains de la date de cette lettre, et je pense inutile d'en donner les raisons ; c'est pourquoi je la cite la première. Elle précède immédiatement le départ définitif de P. pour l'Italie après son dernier séjour en France. Elle est écrite le 28 avril 1353 à Avignon, où P. était revenu l'avant-veille. Il parle de son frère, et dit que dix ans sont *déjà* écoulés depuis son entrée au couvent : « *decenni jam perseverantia.* » Les dix années sont *accomplies* au moment où il parle. Dans sa pensée, son frère était donc entré au couvent *avant le printemps* de 1343. Les textes suivants nous feront voir combien, sous sa plume, cette expression chronologique est large.

B. *Fam.* XVII. 1, datée de *Monza* 7 novembre, ce qui indique au plus tôt l'an 1353, date de l'entrée de P. au service des Visconti et de ses séjours dans le Milanais. On trouve ici cette expression relativement au temps de la vie religieuse de Gerardo : « *vixdum pleno decennio* ». Cela veut dire une décade *à peine* accomplie, ou, en termes vulgaires : il n'y a *guère plus* de dix ans.

C'est la même expression que dans la lettre précédemment citée, et l'on voit donc que, à sept mois de distance, P. employait toujours l'expression de « decennium ».

Ces deux documents pourraient nous faire admettre pour l'entrée en religion les premiers mois de 1343. Mais elles ne nous empêchent pas non plus d'admettre une date un peu plus ancienne, que nous fera supposer le texte suivant.

C. *Fam.* X. 3. Ici, la date de la lettre est un peu moins certaine ; mais je crois que l'on peut admettre, avec Fracassetti, la date du 25 septembre 1348. Or, l'expression chronologique est celle-ci : « *Septimum annum siles* »[1]. Si, au 25 septembre 1348,

1. J'ai déjà expliqué ce que j'entends par ce silence de sept ans, silence *épistolaire* et qui n'exclut nullement la possibilité de relations entre les deux frères.

la septième année est *encore en cours*, n'est *pas encore terminée*, la première donc n'était *pas terminée* le 25 septembre 1342. Par conséquent, si les expressions devaient être prises strictement, la date qui nous serait indiquée serait 1342, ou même à la grande rigueur, la fin de 1341. On préférera, sans doute, la date de 1342, pour des raisons que j'ai données au cours de mon récit (probabilité de la présence de P. au moment du départ de son frère) et aussi parce qu'elle concorde mieux avec les expressions, si larges soient-elles (*decennium*), des deux textes précédents.

D *Sen.* XV. 5. La date en est douteuse, mais Fracassetti a proposé, avec de bonnes raisons, 1372 ou 1373. (Elle est au moins postérieure à 1371, puisqu'il est question des instances de Grégoire XI pour attirer P. près de lui). En cette lettre, P. dit que son frère est moine « *depuis trente ans* ». Cela ne confirme ni n'infirme rien de ce qui précède

Je crois que Gerardo entra au couvent en 1342.

IV. La date du « de Otio Religiosorum ». — Elle doit être précisée avant de discuter celle des deux voyages de P. à Montrieux. En effet, la composition du traité est postérieure à l'*un* au moins de ces deux voyages : la préface du Traité nous fait connaître qu'il fut composé par P. *au retour même* de Montrieux. Mais ce n'est pas tout : nous sommes informés que le Traité fut écrit *à Vaucluse* (*Fam.* VIII. 3), de plus qu'il fut composé *en Carême* (*Sen.* VI. 5). Ceci est fort important ; et, en effet, il en résulte que le Traité ne put être écrit après la *seconde* visite à Montrieux, dont la date est bien certaine (1353), car, postérieurement à cette date, P. ne passa plus *jamais aucun* Carême à Vaucluse, puisqu'il quitta presque aussitôt la France pour n'y plus revenir de sa vie. Donc, si le Traité fut écrit en Carême, à Vaucluse, après une visite à Montrieux, ce dût être après une première visite à Montrieux, antérieure à celle de 1353. Et c'est là déjà une preuve que les visites à Montrieux sont au nombre de deux.

Il faut ajouter ceci : On sait que le *De Vita Solitaria* fut composé également à Vaucluse, également en Carême, *un an* avant le *De Otio* (*Sen.* VI. 5). Or, pour des raisons qu'il est inutile de

rapporter, on admet pour le *De Vita S.* la date de 1346. C'est donc 1347 qu'il faudra admettre pour le *De Otio*, et, par conséquent, pour la première visite à Montrieux. Seulement, pas plus que le *De V. S.* ne fut *achevé* dans le Carême de 1346, le *De Otio* ne fut *achevé* dans le Carême de 1347. Suivant sa coutume, P. retoucha fréquemment son œuvre, et, en effet, on y trouve la mention de faits bien postérieurs à 1347, notamment la mort de Clément VI, survenue le 6 décembre 1352. (On peut même y voir une allusion assez claire à la captivité de Jean le Bon, 1356.) Bien plus, on y trouve même une allusion aux *deux* visites à Montrieux, puisqu'il y est question de faits dont P. fut témoin au couvent « *et nuper et olim* »[1]. Mais ce sont là des interpolations qui n'infirment en rien notre raisonnement. D'après l'annaliste cartusien, Tromby, P. aurait fait parvenir le Traité à Montrieux, par l'entremise de la Grande Chartreuse, lorsqu'il vivait à la Chartreuse de Milan, plusieurs années donc après la seconde visite à Montrieux (1353) et bien plus longtemps encore après la première visite (1347), qui fut la cause de la composition du Traité. Cela n'a rien que de vraisemblable. Le *De Otio* nous donne donc la certitude qu'il y eut deux visites à Montrieux, la probabilité que la date de la première visite est 1347. Cela sera confirmé par les textes de l'Epistolaire, quoique avec le même manque de précision que nous avons précédemment noté.

V. La date des deux voyages a Montrieux. — Toutes nos références à ce sujet doivent être rapportées au second voyage, duquel la date n'est pas douteuse. Au sujet donc du second voyage, nous savons que P., 1° était parti pour aller à Montrieux, sans pourtant parvenir jusque-là, le 16 novembre 1352 (*Fam.* XV. 2. XV. 3); 2° était parti de nouveau en avril 1353, et arrivé à Montrieux le 20 avril (*Fam.* XVI. 8). Or, dans les diverses lettres relatives à ces déplacements, il indique le temps

1. Ainsi s'explique la confusion que P. pouvait faire dans sa vieillesse, lorsqu'écrivant à Sacramore de Pommiers, il semble dire que sa première grande lettre religieuse à son frère (*Fam.* X. 3), qui est de 1348 est *antérieure* au *De Otio*. Il est certain que la lettre dut être *envoyée* à Gerardo avant le Traité, et ainsi les souvenirs de P. ont pu s'embrouiller (Voy. *Sen.* X. 1). — Dans une autre lettre (*Fam.* XVII. 5), P. dit qu'il a écrit le *De Otio* « non tam aliis quam mihi ». Mais je pense bien pourtant qu'il l'envoya à un moment quelconque à son frère.

depuis lequel il n'avait pas vu son frère et nous fait donc supposer la date de la première visite. On verra qu'ici encore il parle *à quelques* mois près.

A. *Fam.* XV. 2. Datée du 18 Novembre [1] (1352). P. parle de son frère : « *quem jam quinquennio non vidissem* ».

B. *Fam.* XV. 3. (22 Février 1353). P. dit : « *lustro integro non visum* ».

C. *Fam.* XVI. 8 (24 Avril 1353). Parlant de lui-même et de son frère, P. dit : « *germanos quinquennii postliminio reconjunctos* ».

D. *Fam.* XVI. 9. (non datée mais certainement écrite le 28 avril 1353). « *Hunc revisurus, quem jam quinquennio magis interviseram.* »

Dans ces quatre lettres, séparées les unes des autres par un laps de plus de cinq mois (18 Novembre-28 Avril), nous trouvons les mêmes expressions : un *lustre*, un espace de *cinq ans*. Dans la dernière seulement, l'auteur dit : *plus de cinq ans*. Or, il apparaît de ces trois textes que P. compte le « lustre » ou les « cinq ans » écoulés en se plaçant : d'abord (dans les deux premières lettres) au 16 Novembre 1352, ensuite (dans les deux dernières), au 20 avril 1353.

Il n'y a donc là aucune précision qui puisse contredire les conclusions où nous amenaient le *De Otio*, ni nous empêcher d'admettre la date de 1347 pour la première visite à Montrieux.

VI. La Date de l'Églogue I. — On admet généralement 1346 comme la date de la composition du *Bucolicum carmen*. Cette date est bien confirmée par la lettre *Fam.* X. 4, qui est du 2 Décembre 1348 : « *tertia retro aestas* », c'est bien l'été de 1346.

Telles sont les dates qui m'ont semblé exiger une discussion particulière. Les autres ont pu être établies au cours du récit, ou doivent être acceptées suivant les propositions de Fracassetti et des précédents historiens.

1. *Par. Lat.* 8568 : « XIIII Kal. Decembris ». — Fracassetti donne : « Kalendis Decembris ».

PIÈCES JUSTIFICATIVES

A

Archives départementales du Var. — Note d'une écriture du XVIIIe siècle.

Remarques sur Gérard Pétrarque, religieux de la Chartreuse de Montrieux.

Dans un livre dont la couverture est de parchemin, qui est une feuille notée en plain chant et où il y a un répons « Ecce quomodo moritur justus »; au dit livre, à fol. 15 verso, à la 1re colonne, à la fin de la page, il y a un acte de communauté du 18e mars 1366, qui est une donation faitte en la présence de plusieurs religieux de la Chartreuse de Montrieu, surtout « D. Gerardi Petracolli, *monachi redditi domus montis rivi* ».

Dans le même cayer, fol. 29, dans le 5e article de la première Colonne, il y a : 1370 « *Dominus Franciscus Petrarca de areis* (?) *legavit* 20 *Sol.* ». De plus, dans le 8e article de la ditte colonne, il y a un acte de communauté, passé le 12 Août 1371, signé par plusieurs religieux et par « F. Gerardo Petracollo *clerico reddito hujus domus*[1]. »

1. On remarque dans ce texte plusieurs singularités qui doivent être du fait de l'auteur de la note. D'abord le mot *de areis* devait être lu probablement *de arecio* (Arezzo, ville où Pétrarque naquit). — En second lieu, j'observe certaines inexactitudes au sujet du legs fait par Pétrarque à son frère ou à la Chartreuse; il est question du legs de *Sous* et non de *Florins*. — Enfin, le nom de Gerardo est précédé une fois de l'initiale F (*frater*), qui est conforme à ce que nous savons des règles de la Chartreuse, et une autre fois de l'initiale D. (*dominus*) qui doit être erronée. J'en dirai autant de l'emploi du mot *Monachus* qu'il faut sans doute remplacer par *clericus*. Il en résulte que ce document n'est pas irréprochable, et ne peut être consulté qu'à titre de renseignement.

B

Archives Départementales du Var. — Fonds de la Chartreuse de Montrieux. — Série H. 15 (N° provisoire).

[Au dos] Litera generalis ad officiales Arearum [1].

Karolus secundus, Dei gracia Rex Jerusalem et Sicilie, Ducatus Apulie et principatus Capue, Prouincie et Forcalquerii comes. Vicario et iudici Arearum ac baiulo et iudici Brinonie nec non uniuersis et singulis officialibus aliis comitatuum predictorum, presentibus et futuris, fidelibus suis, graciam suam et bonam voluntatem. Ad venerabile monasterium beate Marie de Monte Rivo specialem dirigentes affectum, predecessorum nostrorum qui ipsum et graciis prosecuti sunt et fauoris plenitudine confouerunt laudabiliter inherendo vestigiis, monasterium idem, fratres, homines, animalia pastorum, domos, res et bona eius omnia ceteraque pertinencia sibi, sub securitate, fauore et omnimoda protectione nostris benigne recepimus et retinuimus graciose. Quocirca fidelitati vestre, tenore presencium sub obtentu gracie nostre et omni qua possumus districtione mandamus quatenus dictum monasterium, fratres, homines et reliqua predistincta nostris in hoc beneplacitis deuotius occurentes, protegere, fouere ac manutenere curetis et a cuiuslibet temerarii molestatoris impia vexacione malignorumque detestandis incursibus viriliter defendatis, et preterquam consequemini exinde inextimabilem eterne retribucionis mercedem nostram vobis beniuolenciam et graciam specialiter vendicetis. Presentes autem litteras, post conuenientem inspectionem earum, restitui et remanere volumus presentanti, ad vestrorum singulos efficaciter in antea valituras. Datum Aquis, in absencia prothonotarii regni Sicilie, per magistrum Petrum de Ferreriis decanum aniciensem, cancellarium dicti regni, anno Domini millesimo ducentesimo XCVII, die XXV° octobris, XIe Indictionis, regnorum nostrorum anno tercio decimo.

1. Hyères. Chef-lieu de canton (Var).

C

Archives Départementales du Var. — Fonds de la Chartreuse de Montrieux. — Série H. 15. (N° provisoire).

[Au dos] Litera protectionis Karoli regis secundi m° ccc° viii°.

Karolus secundus, Dei gracia Rex Jerusalem et Sicilie, Ducatus Apulie et principatus Capue Prouincie et Forcalquerii ac Pedimontis comes. Bertrando de Massilia, militi, dilecto familiari et fideli suo, graciam suam et bonam voluntatem. Recognoscentes a Summi patris dextra quicquid sumus et possumus, digne ad eius honorem et gloriam, personis fauemus religione conspicuis et de piorum precipue protectione locorum specialem curam volumus esse nobis ; ut qui gratum habet impensum sibi deuotum in illis obsequium dignanter fiat nobis propicius ex studio fauorabilis prosequtionis illorum. Cuius considerationis intuitu, ad venerabile monasterium Montis Riui Cartusiensis ordinis, in domo Domini claritate syderea radiantis, habentes eximie deuocionis animum et intime caritatis affectum, monasterium ipsum necnon personas, grangias, res et loca quelibet ad illud spectancia, presencium tenore sub nostra protectione recipimus ac sub precipue defensionis presidio receptamus ut, eo pretextu, cariores habeantur a gentibus et ab unoquoque fauorabilius pertractentur. Quia igitur ipsa nostra suscepcio erit illis tanto amplius utilis quam solercius circa id inherebit specialis vigilancia protectoris ; Ecce te conseruatorem et executorem illius, presentium auctoritate, statuimus, tueque fidelitati sub obtentu gracie nostre committimus et mandamus quatenus monasterium ipsum, personas, grangias, res et loca illius a quorumuis iniuriis, molestiis, violenciis et offensis efficacibus remediis protegas ac in illorum iuribus, bonis et possessionibus vel quasi, quecumque sint et quocumque nomine censeantur, oportuno fauore defendas ; non permissurus ipsum in illis per usurpatorem, occupatorem aut vexatorem quempiam opprimi quomodolibet vel turbari, quinimo audentes in contrarium cures debita coercione repellere in quantum ad te poterit pertinere ; ita quod, cum nostris affectibus in hac parte

concurrens, id quod circa premissa tibi per nos iniungitur, studeas efficaciter exequi, sicut cupis de diligencia commendari. Presentes autem licteras apud dicti monasterii fratres volumus remanere efficaciter in antea valituras. Data Aquis, anno Domini M° CCC VIII° die vicesimo primo marcii VI° indictionis, regnorum nostrorum anno vicesimo quarto.

D

Archives Départementales du Var. — *Ibid.*

Anno Domini millesimo tricentesimo decimo die octauo mensis aprilis. Constitutus in presencia nobilium et discretorum virorum dominorum Egidii Raimundi vicarii Arearum, et Johannis Rodulphi ibidem iudicis, pro tribunali sedencium, religiosus vir dominus Bertrandus Bertrandi, prior monasterii Montis Riui, Cartusiensis ordinis, et exhibuit et legi fecit per me notarium subdistinctum, quandam licteram Regiam, sigillo magno rubeo sigillatam, tenoris qui sequitur contentiue, de qua quidem exhibicione et ipsius serie, nomine monasterii antefati, sibi fieri voluit publicum documentum cum responsione subsecutiua dominorum officialium prefatorum.

Robertus Dei gracia Rex Jerusalem et Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue, Prouincie et Forcalquerii ac Pedemontis comes. Senescallo et uniuersis officialibus comitatuum Prouincie et Forcalquerii predictorum, presentibus et futuris fidelibus suis graciam suam et bonam voluntatem. Inter religiones ceteras diuino cultui dedicatas, ad cartusiensem ordinem, cuius sinceritas in sua simplicitate non deficit set quasi lux splendens usque ad diem perfectum domino pro[mo]uente concrescit, zelo specialis dilectionis afficimur, quo fit ut personas et loca quellibet ordinis antefati quadam singulari beniuolencia persequamur. Cum igitur bone memorie Raimundus, comes predictorum comitatuum, proauus, et reuerendus dominus genitor noster, ad ipsum ordinem spiritu pie deuocionis inducti, monasterium Montis Riui de ordine antefato, fratres, homines, animalia, pastores, domos, res et bona omnia ceteraque pertinencia monasterio antedicto, sub

securitate, fauore ac omnimodo protectione suis ab olim receperint, sicut fertur, ac retinuerint graciose, protegi eciam foueri ac manuteneri mandauerint per officiales comitatuum eorumdem, eorum specialibus licteris proinde confectis ; Nos progenitorum nostrorum vestigiis promptis affectionibus inherentes, volumus et vobis ac vestrum singulis districte precipiendo mandamus quatinus licteras ipsas de suscepcione protectionis huiusmodi, quantum eciam Nos ipsi, quanto efficacius possimus, innouamus juxta earum continenciam eidem monasterio tenaciter obseruantes, non sinatis illud in predictis per quempiam et specialiter per homines Reuerendi in Kristo patris D. Massiliensis episcopi, quos inuenies (*sic* : lire *inimicos*) sibi futuros a preteriti racione formidant, iniustis oppressionibus vel iniuriis affici aut in eorum iustis possessionibus tediose turbari, quinimo ipsum, personas, res et bona ipsius viriliter protegentes, si necesse fuerit et requisiti pro monasterii parte fueritis, nuncios seu seruientes nostre curie[1] pro earum rerum et possessionum custodia juriumque suorum, sub ipsius monasterii moderatis sumptibus, concedere debeatis sic acturi (?) quod, sicut ad tutelam ipsius monasterii debitam summa voti nostri dirigatur sic et in idipsum obedienter unusquisque vestrum misterium (*sic* : lire *ministerium*) inclinetur. Presentes autem litteras, post opportunam inspectionem earum, penes presentantem volumus remanere, efficaciter in antea valituras. Datum Aquis, anno Domini m° tricentesimo VIIII°, die XVIII° decembris, VIIIe indictionis, regnorum nostrorum anno primo.

Et dicti domini officiales responderunt in quantum sua interest cum debita reverencia dictam litteram tenaciter observare et eam exequi diligenter, ad dicti domini prioris instenciam. Confestim, dicta littera exhibita dominis vicario et iudici memoratis, constituerunt, creauerunt et ordinauerunt bannerium et camperium et monasterii antedicti bonorum et rerum ac iurium custodem iuxta mencionem et tenorem littere supra lecte, prius ab infrascripto camperio seu bannerio prestito iuramento de faciendo et exercendo legaliter eius officium memoratum, videlicet Hugonem Egneserium (?) de Solerio.

1. La lecture du mot est douteuse, mais rendue probable par l'emploi des expressions *nuncius* et *seruiens* qui désignent bien, en Provence, des fonctionnaires de Curie (Cf. Ducange aux mots *nuncius* et *serviens*).

Actum Areis in capitulo curie Arearum, testibus presentibus videlicet Petro de Buschis, Guillelmo Raymundo notario, domino Desderio iurisperito, et fratre Guillelmo Grasso cellerio monasterii de Mannarra[1].

Et ego Petrus Tabar[e]llerius notarius publicus ab Excellentissimo Domino Karolo secondo, Rege Jerusalem et Sicilie condam bone memorie, vocatus, hanc cartam scripsi et signum meum apposui.

E

Archives Départementales du Var. — *Ibid.*

Johanna, Dei gracia Regina Jerusalem et Sicilie ducatus Apulie et principatus Capue Prouincie et Forcalquerii ac Pedimontis Comitissa. Senescallis predictorum comitatuum Prouincie et Forcalquerii, vel eius locumtenentibus et officialibus aliis per comitatus constitutis predictos, quocumque titulo et denominacione notentur, presentibus et futuris fidelibus suis, graciam suam et bonam voluntatem. Molesta sunt nobis queque grauamina nostris irrogata fidelibus scilicet que inferuntur ecclesiis ecclesiasticisue personis eo molestius grauiusque perferimus, quo magis ipsas affectu benigno prosequimur et eorum fauores et comoda quantum honeste possumus libencius procuramus. Sane habuit nouiter, quam cum animi turbacione audiuimus, pro parte Religiosi viri fratris Perseuali, prioris, et conuentus monasterii Sancte Marie de Monte Riuo, Cartusiensis ordinis, deuotorum oratorum nostrorum, oblata Excellencie Nostre petitio quod sunt nonnulli viri, utique prauitatum alumpni, ipsius monasterii ex propinquitate vicini, qui de Deo et nostra Excellencia non curantes, religiosis ipsis, quos claustralis obediencia a mundanis rumoribus dederat esse quietos, eorumque rebus, factoribus et ministris verbera inferunt, iniurias faciunt, dampna et oppressiones intolerabiles irrogare non cessant, preter manifestam animarum ipsorum perniciem, iure ipsorum prauitatis submisso calcaneo, in Nostre Excellencie paruipendium et contemptum; quodque

1. Saint-Pierre-de-la Manarre, à Hyères.

dum ipsorum nequam hominum continuata in hac parte transgressio et iniquitas excessiua necessario impulit priorem eundem dictum monasterium prompte (?) egredi et aliquorum dominorum vicinorum ipsius monasterii officialium, sub quorum iuridictione malefactores ipsi sistebant eciam et existunt, adire presenciam, petiturus talium refrenacionem excessuum et castigacionem pariter excedencium ; officiales ipsi, quamuis in principio, religiosis ipsis se promptos ostenderent circa iusticiam ministrandam, eorum tamen querela et denunciacione auditis, ipsos excedentes, data pecunia, impunitos penitus relinquebant et relinquant, ex quo illud sequitur et sequebatur iniquius quod homines ipsi, sine eorumdem religiosorum culpa, facti duriores pristino inimici, ad dicti monasterii, fratrum et rerum ipsius exterminium toto ipsorum posse procedebant temere et procedere non desistunt. Petito itaque pro parte religiosorum ipsorum Excellencie Nostre deuocius protestacione premissa per dictum priorem quod ad vindictam sanguinis non intendunt eis super hiis, ne turbentur in diuinis officiis de oportuno salubrique remedio subueniri. Nos actendentes quod ipsorum prauorum hominum culpa, dictorum officialium dominorum, uti preponitur, procedente defectu, maius requirit iudicium, ad eorum extirpacionem, ne crescant in grauius, consumacionem, ne offendant ulterius, summissionem, ac appareant in conspectu hominum innocentum, volumus et fidelitati vestre presencium tenore mandamus, quatenus tam vos presentes quam vos alii successiue futuri senescalli et officiales predicti, viros tales maleficia huiusmodi in res, fratres, personas et bona dicti monasterii committentes, de quibus, per inquisicionis vel alium probacionis modum legitimum vobis constiterit, restitutis prius ablatis et emendatis pariter dampnis datis, si extant, vel eorum competenti precio, si forsitan non extarent, sic rigide et aspere de commissis excessibus puniatis, iusticia suadente, quod ipsorum punicio offensis det pausam et alii caput erigere ad talia pertimescant ; nos enim volumus, in defectu ministrande per ipsos officiales iusticie de malefactoribus antedictis, ipsorum malefactorum punicionem et castigacionem ad nostram curiam pertinere et nihilominus dictum monasterium, fratres, res et bona ipsius, quos sub speciali nostra protectione recepimus in contingentibus casibus, sic viriliter, pro parte Nostre Excellencie

aduersus quorumcumque iniurias et offensiones indebitas iustis presidiis et oportunis fauoribus manutenere, protegere et defendere procuretis, quod nullius molestiam seu iniuriam pertimescant et scribi vobis ulterius non sit opus, presentibus, post oportunam inspectionem earum, remanentibus presentanti, efficaciter in antea valituris. Datum in Casasana, prope castrum maris de Stabia[1] per Adinulfum Cumanum de Neapoli, iuris ciuilis profexorem, viceprothonotarium regni Sicilie, anno Domini M° CCC XLV die II° julii XIIIe indictionis, regnorum nostrorum anno tertio.

On lit plus bas : L. de Surponto et quelques mots illisibles.

F

Archives Départementales du Var. — Fonds de la Chartreuse de Montrieux. Série H. 128. (N° provisoire)[2].

[Au dos] Instrumentum monasterii Montis Riui de cessione seruicii XX solidorum Jacobi Verani, quos seruit Petrus Laugerii pro quadam...

[Anno Domini millesimo tricentesimo sep]tuagesimo septimo ab incarnacione Eiusdem, die ultimo mensis decembris primo (*sic*) indictionis... Jacobus Verani libera voluntate motus, non coactus nec [deceptus] sine dolo et fraude, pro se et suos heredes et quoslibet successores, vendidit et concessit et tradidit, jure proprio, in perpetuum, domino Jacobo Lombardi, presenti et accipienti nomine et vice monasterii Montis Riui, ordinis cartusiensis et pro successoribus suis, quo[d]dam seruicium vigenti solidorum monete curribilis tempore solucionis, quos vigenti solidos monete curribilis eidem Jacobo Verani, ut dicebat, seruit et seruire et prestare tenetur Petrus Laugerii, filius condam Johan-

1. Villa royale de Casasana bâtie par Charles II à Castellamare (l'antique Stabia), près Naples.

2. Cette charte est d'une lecture particulièrement difficile. Il y a plusieurs mots douteux. On n'a pas indiqué les variantes qui existent dans l'autre original de la charte, surtout dans les formules finales. Elles ne changent rien au sens du document.

nis Laugerii mercatoris dicti loci Arearum, in vigilia vel festo Sancti Michelis, quollibet anno, pro quadam terra ipsius Petri Laugerii sita in territorio Arearum, loco dicto in Plano beate Marie de Plano, confrontata, ut dictus Jacobus asserebat, cum vinea et terra hospitalis sancti Johannis Jerolimitani a duabus partibus, et cum vinea Petri Sufisii, notarii, et cum quadam vinea propria dicti Petri Laugerii in parte inferiori et cum via publica qua itur ad ecclesiam predictam beate Marie de Plano ; quam terram dictus Jacobus, venditor, dicebat continere quinque sestariatas terre vel circa. Item ipse Jacobus Verani seruicio vendidit, concessit et tradidit, seu quasi, dicto domino Jacobo Lombardi ut supra ementi et recipienti nomine et vice dicti monasterii Montis Riui directum dominium et senhoriam, laudimia et trezena et ius laudandi et retinendi et quodcumque aliud ius quod ipse Jacobus, venditor, habet, habebat et habere poterat in dicta terra vel iura racione dicti seruicii et directi dominii et senhorie aut quacumque alia occasione causa vel racione huius, precio et nomine precii vigenti florenorum auri, valoris cuiuslibet sexdecim solidorum monete nunc currentis ; quos vigenti florenos auri, prescripti valoris, dictus Jacobus, venditor, confessus fuit et contentus se habuisse et recepisse a predicto domino Jacobo, emptore ut supra, nomine vice et nomine (*sic*) dicti monasterii, soluente et tradente *de pecunia legata, oblata et transmissa dicto monasterio pro anima venerabilis domini Francisci P[e]troquoli poete facundissimi condam*, in tuto loco conuertendo pro anniuersariis et subuencionibus conuentus dicti monasterii statuendis, de quo precio predictorum seruiciiet iurium venditorum dictus Jacobus venditor contentus absoluit, aquiciauit et penitus emptorem predictum, per aquiliniam stipulacionem precedentem et acceptillacionem legitime subsequtam. Renoncians excepcioni dicti precii non habiti et non recepti et spei future tradicionis et recepcionis, et, si plus valent, vel valere possunt predicta seruicia et iura vendita precio supra dicto, totam illam maiorem valenciam , quantaquamque fuerit, donauit dictus venditor, per se et suos heredes dicto domino Jacobo, emptori ut supra nomine ; cedens et mandans sepe dictus Jacobus venditor, dicto domino Jacobo emptori, nomine et vice dicti monasterii et pro eo recipienti ex causa huius vendicionis, eciam iura, actiones personales

et reales et directas reique prosecutorias et alias quascumque que et quas idem venditor habet vel habere poterit in predictis seruicio et iuribus venditis cum pertinenciis suis, quollibet racione emptorem ita quod a modo ipse emptor ut supra, nomine dicti monasterii et pro eo possit et habeat pro pretio, seruicio et iuribus suis, contra quoscumque agere, experiri, consequi et tueri utiliter et directe et omnia singula facere et exercere pro ut ipse venditor facere potuisset et pro ut verus dominus et procurator in rem suam faciens, facere potest. Et si qua possessio vel quasi in predicto seruicio et iuribus suis penes eumdem venditorem remanserit, se constituit a modo, pro eodem monasterio, nomine precario possidere quousque ipsam possessionem corporalem fecerit, per se vel per alium aprehensus; quam adipiscendi, sola auctoritate propria et deinceps retinendi, dicto domino Jacobo et, ante eum, dicto monasterio et ejus conuentui, licenciam et auctoritatem prestitit et concessit, promitens et conueniens, dictus Jacobus venditor, per se et suos heredes, dicto Domino Jacobo Lombardi ut supra nominibus ementi nomine et vice dicti monasterii Montis Riui, stipulanti et recipienti de eisdem seruicio et iuribus et pertinenciis suis litem, questionem aut controuersiam, nullo tempore non inferre, nec inferentibus consentire, sed huiusmodi seruicium cum iuribus supra venditis sepedicto monasterio et successoribus suis saluare, defendere et auctorisare in iudicio et extra, suis propriis expensis, a quolibet inquietante et de eorum caucione teneri se constituit; quam vendicionem et omnia et singula supradicta, firma et rata et ratam firmamque perpetuo habere, tenere, obseruare et complere, et non contra facere, discere voluerunt, per se vel per alium, aliquo ingenio iuris vel facti. Idem Jacobus Verani, per se et suos heredes et quoscumque successores, dicto domino Jacobo, ut supra nomine stipulenti et recipienti promisit et sollempniter conuenit et sponte corporaliter iurauit ad Euangelia sancta Dei, sub obligacione omnium bonorum suorum, presencium et futurorum, cum refectione et restitucione dampnorum, expensarum, interesse litis et extra; renoncians certus et prudens, per pactum expressum, iuri subuenienti deceptis ultra dimidiam iusti precii et iuridicenti donacionem immensam non valere nisi in actus fuerit insinuata et excepcioni doli mali et condictioni sine causa

iniusta et in factum, actioni et omni alii iuri et racioni quibus contrauenire posset vel aliter exciperi. De quibus omnibus et singulis dictus dominus Jacobus, ut supra vice et nomine dicti monasterii Montis Riui, peciit sibi fieri publicum instrumentum.

Actum Areis, in domo eiusdem domini Jacobi Lombardi, in presencia et testimonio ipsorum testium, magistri Jacobi Galterii, cirurgici, Johannis Lombardi, Poncii Roberti, de Areis, et mei Johannis Duranti, notarii publici, constituti auctoritate incliti principis domini Roberti, bone memorie, Jerusalem et Sicilie regis, qui, rogatus, hunc instrumentum publicum scripsi et signo meo signaui.

NOTE

Ce document, si intéressant pour l'histoire des relations de Pétrarque avec Montrieux, n'est pas entièrement inédit. M. Mireur, archiviste du Var, en avait publié le passage le plus important, lors des Fêtes célébrées pour le cinq centième anniversaire de la mort de Pétrarque en 1874. Je crois devoir reproduire en partie la note que M. Mireur avait fait paraître alors, dans un volume aujourd'hui introuvable [1] ; elle donne une utile description du Document.

UN DOCUMENT INÉDIT SUR PÉTRARQUE

« Le 31 Décembre 1377, Jacques Lombard, avocat à Hyères, agissant au nom de la Chartreuse de Montrieux, achète de Jacques Véran un cens annuel de 20 sous, assigné sur une terre sise au Plan de Notre-Dame, à Hyères, ainsi que la directe de cette terre, moyennant le prix de 20 florins d'or, payés comptant « *de pecunia legata, oblata et transmissa dicto monasterio pro anima venerabilis domini Francisci P[e]troquoli poete facundissimi condam, in tuto loco convertendo pro anniversariis et subventionibus conventus dicti monasterii statuendis* ».

1. Fête séculaire et internationale de Pétrarque, *célébrée en Provence, 1874.* Procès-verbaux et vers inédits. Aix, 1875. In-8°, VII-212 pages. — P. 212.

« On lit sur la cote : « *Carta vigintisolidorum solvendos* (sic) *in festo sancti Michaelis pro anniversario domini Francisci Petracchi*[1]. » (Fonds de la Chartreuse de Montrieux. — Archives du département du Var).

« Les archives possèdent deux originaux de cet acte, tous les deux malheureusement rongés en tête, et, en outre, tellement blanchis que les dix premières lignes de l'un sont presque illisibles. L'autre, moins incomplet et plus lisible, commence par les mots : « . . . . . *agesimo septimo* ». Est-ce : septu*agesimo septimo*[2] ? Les deux petits traits que l'on distingue avant l'*a* pourraient le faire supposer. Une cote — qui paraît être contemporaine — sur le premier original, porte en chiffres 1370[3], et c'est le millésime qui est partout reproduit dans les anciens inventaires de la Chartreuse. M. de Villeneuve a adopté, dans son histoire du Monastère, celui de 1374, qu'il a pris je ne sais où[4]. Mais il ne peut y avoir de doute pour *septimo*. »

1. Le nom du père de P. est donné ici sous la forme usuellement admise, tandis que les deux originaux de la charte, et la note que nous avons publiée plus haut (*Pièces just. A*) donnent les formes : *P*[*e*]*troquoli*, *P*[*e*]*trogoli* et *Petracolli*.

2. Aujourd'hui, après un examen attentif, M. Mireur croit pouvoir lire avec certitude : ... *tuagesimo*. D'ailleurs, la lecture de *septimo* n'étant pas douteuse, la date de 1377 est la seule qui puisse convenir.

3. On a indiqué sans doute en marge la date du Testament de P.

4. Il a pris sans doute tout simplement la date de la mort de P.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

V. Histoire d'Israel et des origines chrétiennes (*suite*). — 5. Le livre de M. Lesêtre sur *Notre Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile* Paris, Lethielleux, 1900, 2 in-12. xi-838 et 315 pages) est une concordance des quatre Évangiles canoniques, enchaînée dans un commentaire suivi, de caractère théologique et moral. Ouvrage d'édification écrit par un homme qui connaît très bien l'histoire du Nouveau Testament et ne laisse pas voir qu'il en connaît aussi la critique. L'harmonie des récits évangéliques y est obtenue par les procédés ordinaires des apologistes. Il est dit, par exemple, pour concilier la tradition galiléenne avec la tradition hiérosolymitaine sur la résurrection, que « Notre-Seigneur ne voulait se montrer à Jérusalem qu'à ses apôtres et à un petit nombre de disciples. A tous les autres, venus en grand nombre pour les fêtes pascales, il donnait rendez-vous dans le tranquille pays de la Galilée ». Cet expédient est condamné par les quatre Evangiles : par Matthieu, où les « frères » invités à se rendre en Galilée sont visiblement les onze apôtres (cf. Matth. xxviii, 10 et 16) ; par Marc, où les personnes invitées à se rendre en Galilée sont Pierre et les autres disciples (cf. Marc, xvi, 7) ; par Luc où il n'y a rendez-vous pour personne en Galilée, et où tous ceux qui verront le Sauveur sont retenus à Jérusalem ; par Jean, où l'apparition galiléenne qui vient en supplément, au chapitre xxi, a lieu pour quelques apôtres, principalement pour Pierre. Ainsi le moyen de conciliation aboutit à faire ressortir le désaccord aux yeux du lecteur moderne. M. Lesêtre ne m'en voudra certainement pas si je dis, à son occasion, qu'il serait temps de renoncer à ces combinaisons mécaniques et artificielles, qui ne peuvent plus satisfaire que des esprits entièrement dépourvus de sens historique et décidés à ne pas voir les choses comme elles sont. Certes, la critique n'est pas un instrument d'édification, et la discussion des témoignages évangéliques ne serait pas à sa place dans un livre de piété ; mais nous commençons à trouver qu'il n'est pas pieux de violenter le sens naturel des textes, et qu'une méthode d'interprétation qui serait qualifiée d'arbitraire, qui prêterait même facilement à rire si on la voyait appliquée aux documents de l'histoire profane, ne doit pas être une clef de vérité, un instrument indispensable et sacrosaint, lorsqu'il s'agit d'expliquer la Bible. Sous prétexte d'attribuer une même valeur absolue à toutes les données des récits de l'Ecriture, on inflige à celle-ci un traitement qui ne convient à aucune source historique, vu que nul document ou

1. *Revue*, V (1900), 527 ; VI (1901), 111, 536

collection de documents ne se présente comme un recueil d'énoncés présentant le même degré de clarté, de précision, d'exactitude. Aussi bien, qu'ils en conviennent ou non, les exégètes concordistes font la conciliation en sacrifiant plus ou moins un texte à l'autre ; ils ne feraient pas pis s'ils se conduisaient d'après les règles de la critique ; mais ils sauraient mieux distinguer ce qui doit être retenu et ce qui ne demande pas à être pris trop à la lettre.

6. La même remarque s'applique beaucoup moins à la *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, par Mgr Le Camus, l'auteur ayant voulu traiter son sujet en historien et en critique. On trouve dans cet ouvrage beaucoup d'érudition, une connaissance de la Palestine qui contribue à la précision des récits, une manière franche d'aborder les questions difficiles. Cette Vie de Jésus en est à sa sixième édition (Paris, Oudin, 1901 ; 3 in-12, de xxxiii-482, 518 et 533 pages, avec cartes de la Palestine, du lac de Génésareth, et plan de Jérusalem), et l'on peut dire que son succès est mérité. La théologie, l'apologétique, les discussions de critique historique et littéraire, les réflexions morales s'y mêlent sans qu'il y ait confusion. Que l'harmonie soit toujours parfaite, je ne voudrais pas le garantir ; mais ceci est affaire de goût. J'avouerai que, pour ma part, je préférerais un peu moins de polémique et de théologie abstraite, une critique des sources à la fois plus profonde et plus discrète, plus de réserve dans les considérations édifiantes, dût-on réprimer pour cela une éloquence véritable et facile à exciter. La solution du problème synoptique n'est pas très satisfaisante : « un seul Évangile oral, recueilli çà et là dans des feuilles volantes et aboutissant finalement à trois formes principales écrites ». Tout le monde admet que la tradition orale est la première source de l'Évangile, mais il paraît évident que ni Matthieu ni Luc n'y ont puisé directement, au moins pour la majeure partie de leur œuvre ; tous deux dépendent de Marc ou d'un document écrit à peu près identique à notre second Évangile ; quand ils s'écartent du plan de Marc, on voit très bien pourquoi, et l'on trouve aussi des raisons plausibles à certaines omissions. C'est surtout pour expliquer les divergences que Mgr Le Camus croit avoir besoin de la tradition orale ; mais la critique a montré que les principales de ces divergences sont un produit de la réflexion, des combinaisons voulues qui ne peuvent être imputées qu'à un écrivain travaillant sur un texte et corrigeant librement sa source. Ainsi, pour ne pas admettre une transposition dans Luc, on suppose que Jésus a éprouvé deux échecs successifs à Nazareth ; or, il est clair, pour qui veut bien y regarder d'assez près, que la scène décrite par Luc, iv, 16-30, est la même que celle de Marc, vi, 1-6, et de Matth. xiii, 54-58 ; on y trouve jusqu'à une allusion formelle aux miracles de Capharnaüm, qui la précèdent dans Marc, tandis que Luc ne les rapporte que plus tard ; Luc a mis cette anecdote en tête du ministère galiléen pour un motif didactique, comme un symbole de la réprobation future des Juifs et de la transmission de l'Évangile aux Gentils ; il ne s'écarte pas de Marc pour suivre

une tradition particulière, bien que la tradition ait pu lui fournir certains éléments de son tableau ; il s'en écarte sciemment, et parce qu'il préfère en cette occasion l'ordre didactique à l'ordre historique. Un autre cas, plus grave, est celui des récits concernant la résurrection du Sauveur : on fait une combinaison artificielle des données fournies par les quatre Évangiles ; on réunit même en un seul discours les paroles des deux anges de Luc et de l'ange de Marc, tout en observant que Luc « semble s'en tenir à une tradition qui ne parlait ni du retour des apôtres, ni des apparitions de Jésus en Galilée » ; quant au nombre des anges, une note nous avertit que les esprits célestes devaient être légion autour du tombeau et que « les âmes pieuses pouvaient les voir apparaître et disparaître dans les attitudes les plus diverses ». Dans la réalité, Luc fait parler ses anges conformément à son schéma d'apparitions hiérosolymitaines; mais il leur prête les mots : « Souvenez-vous de ce qu'il vous disait quand il était encore en Galilée », parce qu'il connaît et qu'il a dans l'esprit la parole de l'ange dans Marc : « Il vous précède en Galilée » ; il aura d'autant plus facilement abandonné Marc pour suivre la tradition hiérosolymitaine, qu'il le lisait sans la finale deutérocanonique, et peut-être sans finale aucune, comme l'a lu le rédacteur du premier Évangile.

La liste de ces exemples pourrait être allongée indéfiniment. Notons encore la conciliation artificielle des deux généalogies du Sauveur, dont l'une, celle de Matthieu, serait véritablement la généalogie de Joseph, et l'autre celle de Marie. Le nom de Joseph est dans l'une et dans l'autre, on ne peut l'effacer, et c'est avec une joie sans mélange que j'ai lu cette paraphrase de Luc, III, 23 : « Jésus, avant son ministère, avait environ trente ans, étant, à ce qu'on croyait, fils de Joseph, *mais en réalité*, *par sa mère*, *petit*-fils d'Héli, fils de Matthat, etc. » Mgr Le Camus pense que Marie est comptée, après Joseph, comme treizième nom dans la troisième série de Matthieu. Mais Marie ne peut pas être comptée pour une génération distincte de celle de Joseph. Si la généalogie de Matthieu ne contient que quarante noms, qui font néanmoins trois séries de quatorze, c'est que le quatorzième numéro de la première série, David, est le premier de la seconde, et que le quatorzième numéro de la seconde série, Josias, est le premier de la troisième, où Jésus n'est pas compris ; ainsi l'on a des saints pour chefs de file, et le total des générations est de quarante, un chiffre mystique, tandis que quarante et un ou quarante-deux ne signifieraient rien.

Mgr Le Camus se donne de temps en temps le malin plaisir de montrer que l'on ne saurait concilier entre eux les textes des Evangiles si l'on s'en rapportait à certains théoriciens de l'inspiration biblique. Il a toujours eu qualité pour leur faire la leçon, et il en a maintenant le droit. Si j'osais exprimer toute ma pensée, je dirais qu'il a trop bien établi l'impossibilité d'interpréter les Evangiles en histoire autrement que par la méthode critique, mais qu'il n'a fait l'application de cette méthode qu'à des points secondaires. Les plus

intelligents de ses nombreux lecteurs l'accuseront peut-être de leur avoir révélé des difficultés qu'ils ne soupçonnaient pas; ils lui demanderont des solutions plus conformes à ses propres principes et à la nature des problèmes dont il s'agit.

7. Dans l'ouvrage de M. P. Wernle sur les origines du christianisme, nous avons une œuvre de pure critique (*Die Anfänge unserer Religion*; Tübingen, Mohr, 1901; in-8, XII-410). L'auteur ne hait pas le paradoxe. Certaines phrases ont l'air d'avoir été écrites tout exprès pour scandaliser les théologiens protestants qui se défient encore de la critique. Malgré la parfaite indépendance de son esprit, M. Wernle n'est pas entièrement dégagé du préjugé qui voit, dans l'évolution nécessaire du christianisme, une déformation de l'Évangile, et qui tend à réduire la vraie religion du Christ à une quintessence réalisée seulement pendant le ministère de Jésus. Ces réserves faites, reconnaissons que le livre est plein de faits et d'idées. Les faits sont bien analysés, clairement définis. Les idées sont souvent justes et originales. Après l'exposé des antécédents du christianisme, anciennes croyances populaires, judaïsme, époque, viennent les deux parties de l'ouvrage, l'origine de la religion et l'origine de l'Église. Dans la première partie, il est question de Jésus, de la communauté primitive, de Paul, de l'Apocalypse. Dans la seconde, de l'origine de l'organisation ecclésiastique, de la formation de la théologie ecclésiastique, de la piété dans l'âge postapostolique. Les croyances populaires qui ont exercé une influence sur le christianisme à ses origines, et qui, se perpétuant en lui, ont préparé le conflit actuel de la science et de la foi, sont les idées anciennes sur le monde (géocentrie) et la nature (aucune idée de la loi, tout est miracle), l'homme et l'âme (M. Wernle compte la liberté parmi les vieilles illusions, mais les explications qu'il donne atténuent sensiplement la portée de son assertion ; il signale aussi l'indistinction relative du corps et de l'esprit dans le Nouveau Testament, sans qu'on voie très bien ce que lui-même entend par esprit et par matière), le monde des esprits (angélologie, démonologie, possession). Du judaïsme, le christianisme a écarté l'idée fondamentale, le nationalisme de la religion; il en a retenu le Dieu unique et vivant, le caractère moral de la religion, l'eschatologie. Le succès du christianisme a été favorisé par l'unité romaine, le syncrétisme religieux du temps, la situation particulière, politique et religieuse, du peuple juif. Mais « le christianisme est né de ce qu'un laïc, Jésus de Nazareth, s'est présenté avec la conscience d'une vocation plus que prophétique et s'est attaché des hommes au point que, nonobstant l'opprobre de sa mort, ils ont été en état de vivre et de mourir pour lui. » Jésus s'est dit Messie ; sa carrière est une lutte contre l'insuffisance de l'idée messianique juive; il n'a voulu être ni le Messie des zélotes ni celui des rabbins; il a considéré sa mort comme la condition du succès pour son œuvre et celle de son propre retour dans la gloire. Cette « promesse du retour est le tribut de Jésus à la foi de son temps ». L'équivoque latente dans l'idée du

Messie aboutit d'un côté à l'Apocalypse, de l'autre à saint Paul et au quatrième Évangile. « Jésus a délivré ses auditeurs des théologiens ». M. Wernle entend par là les scribes ; mais il veut préparer cette conclusion, que « le dogme chrétien, avec sa doctrine révélée, est une pure caricature de l'Évangile ». Ces propos ne sont pas très scientifiques. Parce qu'il y a des théologiens qui ressemblent aux pharisiens, et une façon d'entendre le dogme qui aboutit à la perversion de la foi et à l'étranglement de la science, est-ce une raison pour condamner tout le travail de la pensée chrétienne depuis saint Paul? Le chapitre concernant « la plus ancienne théologie », c'est-à-dire le mouvement d'idées qui s'est produit dans les premières communautés est particulièrement instructif; on y voit comment se constituèrent l'apologie et la démonstration chrétiennes contre les Juifs ; l'auteur observe à bon droit que l'argument tiré des prophéties, qui semble aujourd'hui si artificiel quand on l'examine dans le détail, eut pour effet d'introduire et de retenir l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne. M. Wernle traite sommairement la question de l'Apocalypse : ce livre doit être pseudonyme, à raison de son contenu mythologique, de l'intervention des anges comme révélateurs, des artifices de la composition, de la ressemblance avec les autres apocalypses juives; les sept lettres du commencement ne sont pas réelles, attendu qu'on n'écrit pas à des anges. La portée de ces considérations semblera bien réduite si l'on observe que la « mythologie » de l'Apocalypse est l'eschatologie juive et chrétienne, ce qui explique la ressemblance avec les écrits du même genre ; que Paul lui-même a ces espérances et les décrit de façon analogue; que les lettres, pour n'être pas de vraies lettres, ne laissent pas de désigner les communautés auxquelles le livre a été d'abord destiné, ce qui ne prouve pas l'origine apostolique, mais ne favorise pas l'idée d'une fiction littéraire. On lira certainement avec profit et intérêt ce que M. Wernle a écrit sur la doctrine de saint Paul, les rapports du christianisme avec le judaïsme, l'hellénisme, la gnose. « Le gnosticisme faisait de Jésus un fantôme divin ; le catholicisme retint le Jésus réel » ; mais « depuis lors, ce qui caractérise la condition du chrétien est l'adhésion à une doctrine orthodoxe et la soumission à l'évêque....., en d'autres termes la haine envers les chrétiens non croyants et non ecclésiastiques est une marque de vrai christianisme ; la réforme n'y a rien changé ». La haine à part, conçoit-on une société religieuse où les hérésies et les schismes seraient impossibles, parce que tout y serait permis en fait d'opinions religieuses ou de conduite? En dépit de toutes les spéculations sur le pur Évangile, dès qu'on supprime l'orthodoxie et l'Église, il n'y a plus de christianisme. Il appartient à l'orthodoxie et à l'Église de se connaître elles-mêmes, de se regarder comme des moyens perfectibles et non comme des fins absolues.

8. D'après M. Weber (*Der heilige Paulus vom Apostelueberein-kommen bis zum Apostelkonzil*; Fribourg en B., Herder, 1901; in-8, 46 pages), le voyage de Paul à Jérusalem, dont parle Gal. ii, 1-10,

serait celui qui est mentionné Act. xi, 30, xii, 25, et la venue de Pierre à Antioche (Gal. ii, 11-14), serait antérieure à l'assemblée dite concile de Jérusalem (Act. xv) : si les Actes ne disent pas que la question de la Loi ait été abordée dans l'occasion indiquée, c'est parce que l'auteur évite de raconter les discussions qui ont troublé l'Église dans ses premiers temps. Les critiques pensent que Gal. ii, 1-10, est parallèle à Act. xv, et que l'auteur des Actes a présenté la controverse des observances légales sous un jour atténué et convenu. Il est assez malaisé de voir en quoi la combinaison qu'on propose est préférable. Au point de vue apologétique, elle porte la même atteinte à l'exactitude historique des Actes. Au point de vue critique, elle a l'inconvénient d'être gratuite et d'établir un rapport artificiel de succession au lieu d'un rapport naturel de parallélisme entre les données des Actes et celles de saint Paul.

9. Sous ce titre : *Il primo Sangue Cristiano* (Rome, Pustet, 1901; in-8, xi-403 pages), le P. Semeria nous donne une nouvelle série de conférences (cf. *Revue*, 1900, V, 92-93), qui ont pour objet les premières persécutions chrétiennes, depuis Néron jusqu'à Marc-Aurèle. C'est dire qu'elles dépassent le cadre de la présente chronique. Au risque d'envahir un peu le terrain d'autrui, observons que ces conférences, dont la forme est très oratoire et le fond très scientifique, sont tout à fait remarquables au point de vue de l'histoire et de la philosophie. Le problème de la situation légale des chrétiens est discuté de façon très claire, et il semble que le P. Semeria ne s'est pas contenté de bien poser la question ; il doit l'avoir fait avancer. La conférence sur l'Apocalypse est de notre domaine. L'état des témoignages anciens touchant l'origine de ce livre est bien établi ; le P. Semeria tient à observer que la question d'auteur est secondaire en soi, et pareillement celle de la date de composition ; ne nous scandalisons pas de ce que Renan fait écrire l'Apocalypse sous Galba ; deux siècles avant Renan, le docte et orthodoxe Salmeron avait soutenu la même opinion ; l'Apocalypse est à interpréter d'après les lois du genre auquel elle appartient ; le P. Semeria reprend l'opinion de Salmeron ; il admet que le chiffre de la bête désigne Néron, que l'Apocalypse a été écrite pendant la guerre de Judée, après la mort de cet empereur, qui était censé vivre encore et devoir prochainement revenir ; le but du livre était la consolation des chrétiens ; la limitation de la perspective historique ne porte aucun préjudice à la valeur religieuse et morale de l'œuvre. Tout cela est excellent. Mais pourquoi ne pas dire que, dans ces dernières années, l'unité de l'Apocalypse a été sérieusement contestée? On ne peut s'appuyer, pour dater l'ensemble, sur une seule vision qui a pu être prise dans un écrit plus ancien. L'Apocalypse n'est pas une pure compilation, comme quelques-uns l'ont soutenu. Mais l'auteur avait des sources et il exploitait une tradition. La critique revient, sans doute avec raison, à la date marquée par Irénée, la fin du premier siècle, après la persécution de Domitien.

VI. Religion d'Israel et théologie biblique. — 1. Les tableaux d'histoire de l'Ancien Testament, par M. J.-W. Rothstein (*Bilder aus der Geschichte des alten Bundes.* I, *Der Mensch und der Prophet Moses.* Erlangen, Junge, 1900; in-8, xii-298) n'ont pas un caractère purement scientifique. L'auteur, qui est d'ailleurs très au courant de la critique biblique, veut montrer que cette critique n'est pas destructive de la religion : il y a une critique dont les hommes de foi ont raison de se défier ; mais ses erreurs mêmes servent au progrès de la vérité, quand on les a reconnues. Et M. Rothstein nous avoue que l'application du concept d'évolution à l'histoire de la religion ne lui semble pas sans péril : ne tend-elle pas à empêcher de voir l'action du Dieu vivant ? Le remède à ce mal serait peut-être de reconnaître l'action divine dans l'évolution. Mais M. Rothstein veut voir la divinité face à face ; il réserve dans l'histoire biblique certains moments où Dieu a agi seul, par lui-même et sensiblement ; il réserve aussi dans l'Écriture certains morceaux qui sont proprement des paroles de Dieu, quoique leur rédaction soit d'origine humaine. Le décalogue est dans ce cas. Une telle façon de tailler la part de Dieu et la part de l'homme dans l'histoire de la religion et dans celle de la Bible n'est pas de nature à faciliter le travail de l'historien. M. Rothstein accepte les conclusions générales de la critique en ce qui regarde la composition de l'Hexateuque ; mais, bien qu'il admette en principe l'existence d'un développement légendaire, il croit pouvoir reconstituer, avec les textes bibliques et un peu d'imagination, la biographie de Moïse. Celui-ci serait né vers 1500, aurait été contemporain du roi d'Égypte Aménophis IV, dont la réforme religieuse a pu avoir quelque influence sur son esprit. La scène du buisson ardent est commentée suivant une méthode qui rappelle un peu trop Philon et Origène : Dieu est la lumière incréée (flamme du buisson) ; il faut être saint pour traiter avec lui (ôter ses sandales). On a oublié d'expliquer par ce moyen le duel de Iahvé avec Moïse (Ex. iii, 23-24). La théophanie du Sinaï est un peu corrigée : Dieu n'a parlé qu'à Moïse, et le peuple n'a entendu que la voix du tonnerre. Le décalogue est interprété de telle sorte qu'il puisse convenir à l'âge mosaïque. Dans l'ensemble, ce livre, qui est loin d'être sans valeur historique, donne l'impression d'une légende à demi-rectifiée, déconcertante pour la critique par la hardiesse de certaines affirmations, et qui ne sera pas moins déconcertante pour les théologiens sans critique par les restrictions et les doutes qui interviennent dans le récit.

2. « Je ne suis ni prophète ni fils de prophète », dit Amos (vii, 14), quand le prêtre de Béthel l'invite à se retirer en Juda pour y gagner sa vie en prophétisant. Ce n'est point par modestie qu'Amos décline la qualité de « prophète » (נביא), mais parce qu'il est « voyant » (ראה). Les deux noms allaient bientôt se confondre, et Isaïe, qui n'a pas non plus passé par ce qu'on appelle assez improprement les « écoles de prophètes », n'hésitera pas à se dire *nabi*. M. Kraetzschmar a

esquissé l'histoire du *nabi* et du *roé* depuis les origines, autant qu'on peut les atteindre, jusqu'à la grande époque du prophétisme israélite (*Prophet und Seher im alten Israel*; Tübingen, Mohr, 1901; in-8, 32 pages). La nuance de mépris à l'égard des prophètes, qu'il a notée dans la réponse d'Amos, ne semble pas exister. Mais ce n'est qu'un détail secondaire. Il est bien vrai que les mots « voyant » et « prophète » ne sont pas seulement deux noms qui ont servi l'un après l'autre à désigner une même fonction, mais qu'ils ont désigné d'abord deux catégories de personnes (cf. *Revue*, 1900, V, 95). M. Kraetzschmar s'avance peut-être beaucoup en supposant que les cicatrices que le *nabi* portait au front étaient le signe de Caïn (Gen. iv, 15), c'est-à-dire de la tribu des Kénites. Il a bien décrit l'évolution du *nabi* israélite, depuis le corybante du temps de Samuel, jusqu'à Élie et Élisée. Le pèlerinage d'Elie au Horeb prouve-t-il que le *nabi* n'avait pas de part au culte de Iahvé dans les sanctuaires palestiniens? Il est permis d'en douter, même pour le temps d'Élie. L'affinité du *nabi* avec les *nazirs* et les rékabites a été bien exposée. De même, l'histoire des voyants, qui a aussi son développement avant que voyants et prophètes se confondent. Peut-être a-t-on un peu exagéré la différence qui existe, au point de vue de la notion de Dieu, entre Élie et Amos. On observe que si la critique parle maintenant de l'évolution de la religion israélite, c'est pour l'avoir constatée, et pas du tout à cause de Darwin, comme certaines gens l'affirment; et que l'action divine apparaît très nette dans ce développement, au lieu d'être illusoire, comme d'aucuns le prétendent. Il est à croire que ces personnes-là manquent de bonnes raisons; et puis elles ont bien l'air de concevoir l'action divine, l'inspiration, la révélation, comme des mouvements mécaniques; dès qu'on leur montre la religion vivante, elles sont désorientées.

3. L'étude de M. F. Schwally sur la guerre sainte dans l'ancien Israël (*Semitische Kriegsalterthümer*. I. *Der heilige Krieg in alten Israël*. Leipzig, Dieterisch, 1901; in 8, viii-118 pages) est très documentée et clairement ordonnée, tout en ayant un peu trop l'apparence d'un recueil de notes sur Iahvé dieu guerrier, les idoles guerrières, le culte dans la guerre, la consécration des guerriers, le rituel de l'alliance entre membres d'une même expédition, la pureté cultuelle du guerrier, la possession guerrière, le retour du guerrier à la vie commune, la signification de la guerre sainte dans la religion d'Israël. Dès l'abord se présente une hypothèse indémontrable, mais non invraisemblable, touchant l'origine du iahvéisme : Iahvé aurait été un dieu des Madianites ou des Kénites; une alliance aurait été contractée sous la protection de ce Dieu par Kaïn et Israël en face d'un péril commun; le sanctuaire de cette fédération était à Cadès; Massa et Mériba sont d'autres noms du même endroit; avec le temps et dans la tradition, l'alliance d'Israël et de Madian, garantie par le nom de Iahvé, serait devenue l'alliance de Iahvé avec Israël. Iahvé était un dieu guerrier. Le nom de Sebaoth aurait désigné primitivement les démons de la guerre subordonnés à

Iahvé depuis que celui-ci fut devenu dieu d'Israël. La coutume d'emmener les dieux à la guerre se rencontre partout : Iahvé aussi dans l'arche, prenait part aux expéditions et aux combats de son peuple; dans les anciens temps, l'arche était logée sous une tente, et, par ce côté, la description du Code sacerdotal a un fondement historique. M. Schwally relève avec soin toutes les anciennes coutumes religieuses qui ont rapport à la guerre. Peut-être va-t-il un peu loin en trouvant dans l'apostrophe de Josué au soleil (Jos. x, 12), une formule d'incantation, ou en supposant que les paroles de malédiction comme celles que Balaam était invité à prononcer contre Israël étaient dirigées expressément contre le dieu des ennemis, et que le cri de guerre, dans une campagne israélite contre Moab, devait être : « Béni Iahvé ! Maudit Camos ! » Mais il doit avoir raison de voir des rites sacrificiels dans l'acte de Saül envoyant les morceaux de ses bœufs aux chefs des clans israélites, pour les inviter à secourir la ville de Iabès, et dans celui du lévite d'Éphraïm, coupant le cadavre de sa femme en douze morceaux, qu'il adresse aux douze tribus pour demander vengeance. Les tabous particuliers auxquels étaient soumis les guerriers sont très bien décrits et expliqués. La prescription bizarre de Deut. xxiii, 13-14 est judicieusement commentée, sans qu'on invoque les raisons de propreté ou d'hygiène. L'interprétation des lois deutéronomiques prescrivant de ne pas emmener à la guerre les nouveaux mariés, celui qui vient de planter une vigne ou de bâtir une maison, ou celui qui a peur (Deut. xx, 5-8), est plus sujette à caution. D'après M. Schwally, ces règlements s'appuieraient sur des motifs superstitieux, et les formules : « de peur qu'il ne meure et qu'un autre n'épouse (sa femme), etc. », ne signifieraient pas simplement le danger de mort dans les combats, mais le péril, résultant de leur situation personnelle, auquel exposeraient leurs compagnons et s'exposeraient eux-mêmes les hommes de ces différentes catégories, en provoquant la colère des esprits ou introduisant dans l'armée leur influence funeste. Il est possible et même probable qu'une partie au moins de ces prescriptions, qui peut représenter d'anciens usages, soit fondée sur de tels motifs, mais ce n'est pas cela que signifie maintenant le texte. Comme exemple de possession guerrière, on cite les juges Gédéon et Jephté, Saül, le berserker Samson ; on y joint, sans doute mal à propos, les prophètes extravagants qui figurent dans la légende de Samuel.

4. La signification de la mort de Jésus est une question importante dans la théologie du Nouveau Testament. M. G. Hollmann, qui vient de soumettre ce problème à un sérieux examen (*Die Bedeutung des Todes Jesu*. Leipzig, Mohr, 1901; in-8, vii-160 pages), se demande d'abord si l'on peut savoir ce que le Christ lui-même en a pensé. Il répond affirmativement. L'on ferait preuve d'un scepticisme exagéré en jugeant qu'il est impossible de savoir si les paroles de Jésus, qui sont rapportées dans les Synoptiques, sont authentiques ou si elles ont été bien comprises. Il paraît certain que le Christ, s'il n'a pas annoncé sa

mort dans les termes précis de la tradition évangélique, l'a néanmoins prévue, et qu'il y a attaché un sens en rapport avec le sens général qu'il donnait à sa mission. Ceux qui pensent que l'idée de mort expiatoire appartient à l'enseignement de Jésus, allèguent l'emploi qu'il a fait du chapitre LIII d'Isaïe, le passage de Marc (x, 45) où Jésus déclare qu'il donne sa vie pour le salut de plusieurs (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) et les paroles de la cène eucharistique. Mais M. Hollmann fait très bien voir que l'application du chapitre d'Isaïe s'est développée dans la tradition chrétienne, que Jésus lui-même cite seulement le v. 12, et qu'il ne semble pas avoir eu d'attention particulière pour le reste. Le passage de Marc, sans parallèle dans les deux autres Synoptiques, aurait-il été influencé par la doctrine de Paul ? M. Hollmann écarte cette explication « radicale » ; il montre que λύτρον n'est pas l'équivalent de l'hébreu כפר, mais de l'araméen פרקנא ; Jésus aurait parlé de rédemption selon le sens général du mot, sa mort étant censée la condition providentielle de la conversion de plusieurs ; il aurait donné sa vie temporelle pour que plusieurs échappassent à la mort éternelle. Interprétation ingénieuse, peut-être trop ; car il paraît difficile de nier la couleur paulinienne de la pensée. Dans MARC, XIV, 24, l'évangéliste aurait ajouté : « de l'alliance » d'après Paul, et il resterait comme parole du Sauveur : « Ceci est mon sang répandu pour plusieurs », ce qui devrait s'entendre au sens de la parole précédemment citée. Mais si l'on admet l'influence de Paul pour « l'alliance », il est peu probable que la formule : « répandu pour plusieurs », n'ait pas aussi un sens paulinien. En refusant de voir la coupe eucharistique dans LUC (XXII, 17), et en considérant les versets 19 *b*-20 comme primitifs, M. Hollmann s'est privé du seul témoignage qui, avec les prières de la *Didaché*, laisse entrevoir une conception de l'eucharistie que la théologie de Paul n'a peut-être pas marquée de son empreinte.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

RELIGIONS DES PEUPLES CLASSIQUES

AVANT LE CHRISTIANISME [1]

VI. RELIGION ROMAINE. Nous pourrons ici être beaucoup plus bref que nous ne l'avons été dans les chapitres précédents. La religion romaine est loin de présenter cette variété de formes et cette abondance de légendes que nous trouvons en Grèce, elle n'a pas provoqué la riche floraison littéraire et artistique qui sera toujours l'honneur de la civilisation hellénique. C'est que, s'il y a des dieux romains et un culte

1. Voir *Revue*, V (1900), 527 ; IV (1901), 178, 465.

romain, on ne peut, à vrai dire, parler de mythologie romaine. Les dieux de Rome n'ont guère de figure humaine, il n'y a pas de hiérarchie qui leur donne des rangs, d'Olympe qui les rassemble pour délibérer et goûter le nectar et l'ambroisie. On ne les voit point se mêler aux mortels, s'intéresser à leur sort, vivre de leur vie et souffrir de leurs douleurs. Ce sont de pâles *Numina*, des forces surnaturelles qui ne se manifestent que dans des attributions strictement délimitées. Et l'on conçoit dès lors toute l'importance du culte. Il est nécessaire de diriger ces forces, de les faire agir à son profit, d'en détourner les effets dangereux : c'est l'affaire d'actes religieux, d'invocations mystérieuses, de cérémonies traditionnelles, minutieusement réglées, dont le sacerdoce garde soigneusement les rites archaïques et les formules obscures. Ces caractères nettement distincts n'ont pas toujours été reconnus. Les Romains eux-mêmes, dont les poètes avaient fait de si larges emprunts aux légendes grecques, ne se sont pas toujours rendu un compte exact des différences profondes qu'il y avait entre leur vieille religion nationale et le brillant polythéisme hellénique ; lors de la Renaissance, les deux religions sont presque identifiées, les dieux grecs ont pris les noms romains qu'ils ont dans Ovide, dans Virgile et dans Horace, et on attribue aux divinités latines toutes les notes caractéristiques des dieux grecs. Il faut arriver au début du XIXe siècle, après les grands travaux de Niebuhr, qui ont renouvelé l'histoire de l'Italie ancienne, pour trouver une conception plus juste de la religion romaine. Si le livre de [**101**] J. A. Hartung, *Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt* (Erlangen, 1836. 2 vol. XVI-320, 298 pp. in-8) est maintenant bien vieilli, il a l'honneur d'avoir le premier montré la vraie route à suivre et moissonné une série de résultats certains. Après lui [**102**] R. A. Klausen, *Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluss der griechischen dargestellt* (Gotha, Perthes, 1839-40. 2 tomes en 1 vol. XXXVI-XXX-1252 pp. in-8) essaya de montrer, par l'étude d'un groupe de légendes, à quel point les influences grecques avaient modifié le vieux fond latin, et s'il s'est souvent égaré, s'il n'a pas su toujours débrouiller comme il le fallait cet inextricable chaos, si surtout son plan et son exposition sont très confus, il a mis le doigt sur les principales difficultés, et compris comment les questions devaient être résolues. Dans un appendice d'une centaine de pages, placé à la fin de sa [**33**] *Griechische Mythologie* (II, pp. 247-358), E. Gerhard a su marquer aussi avec beaucoup de netteté le caractère particulier et les traits caractéristiques de la religion romaine. Mais c'est à L. Preller que revient le mérite d'avoir accompli cette tâche dans toute son ampleur. Quoiqu'il ait donné à son livre classique sur ce sujet le titre de *Mythologie romaine* [**103**] (*Römische Mythologie*, 1re éd., Berlin, Weidmann, 1858 ; 2e éd. revue par R. Kœhler, 1865. X-822 pp. in-8 ; 3e éd. de H. Jordan, 1881-83. 2 vol. XII 455, XI-490 pp. in-8. 10 Mk.), pour en faire une sorte de pendant à sa [**32**] *Griechische Mythologie*, c'est bien un traité de la religion romaine qu'il a donné, le

premier qui soit complet et véritablement scientifique. Les dieux romains apparaissent sous leur vrai jour, dégagés autant que possible du manteau grec que la poésie a mis si souvent sur leurs épaules, et groupés non d'après le panthéon hellénique, mais suivant leurs affinités naturelles et le rang que leur assigne le culte. L'ouvrage de Preller a été traduit en français [**104**] (*Les dieux de l'ancienne Rome, par L. Preller*, trad. par L. Dietz, avec une préface par A. Maury. Paris, Didier, 1865, in-12) et il aurait pu rendre de grands services sous cette forme, si le traducteur, ou plutôt l'abréviateur, avait mieux compris sa tâche et surtout s'il n'avait pas sacrifié les notes très savantes qui font une partie de la valeur de l'original allemand. Depuis la dernière édition de Preller, soigneusement mise à jour par H. Jordan, les recherches ont continué sans relâche, et l'on éprouve le besoin d'un ouvrage d'ensemble qui résume et systématise les résultats nouveaux. Ce travail est promis depuis plusieurs années par M. G. Wissowa qui doit traiter la religion romaine dans le grand *Manuel* d'I. v. Müller [cf. **55** et **63**]. On peut attendre avec confiance une œuvre des plus importantes, car l'auteur a montré, par ses articles remarquables dans le [**19**] Dictionnaire de Roscher et dans la [**21**] refonte de l'Encyclopédie de Pauly, qu'il connaît comme personne toutes les parties de ce sujet si difficile et qu'il est en état de le traiter d'une façon très neuve et très personnelle. D'ici là on peut avoir recours à l'excellent arrêté de situation qu'a dressé M. Chantepie de la Saussaye dans son [**14**] *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (2e éd., II, pp. 359-466). On y trouve sous une forme condensée tout l'essentiel, aussi bien sur les divinités proprement romaines, que sur le culte, les fêtes, les vieilles traditions du Latium, avec une très intéressante esquisse de l'histoire de cette religion que les derniers travaux commencent enfin à dégager avec assez de netteté. Mais c'est surtout l'ouvrage tout récent de [**105**] M. Em. Aust, *Die Religion der Römer* (Munster, Aschendorff, 1899, viii-269 pp. in-8, 3, 50 Mk.) qui peut donner l'idée la plus complète de la façon dont les philologues comprennent maintenant la religion de la Rome ancienne. Le livre fait partie d'une collection de manuels consacrés aux principales religions non chrétiennes (*Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*, Tome XIII). C'est, il est vrai, un ouvrage de vulgarisation, mais si le plan de la collection exclut les renvois aux sources anciennes, et les discussions scientifiques, il est facile de voir que l'auteur est toujours parfaitement informé. Elève de M. G. Wissowa, il a pu profiter largement des leçons et de l'érudition de son maître, et sur la plupart des points importants, on est assuré d'avoir l'opinion de celui-ci. Après une introduction excellente sur la nature de la religion romaine, l'auteur retrace les périodes diverses de son histoire jusqu'à la victoire complète du christianisme : « l'époque nationale », l'introduction des cultes grecs, la décadence, l'Empire. Viennent ensuite les principaux dieux nationaux, puis ceux de l'Italie, de la Grèce et de l'Orient que Rome a successi-

vement adoptés. Enfin le culte officiel avec ses fêtes et ses sacerdoces, et le culte privé, avec les cérémonies du foyer, du mariage et des funérailles. On voit qu'il ne manque à ce plan, pour être complet, que de comprendre les vieilles légendes qui se rattachent aux origines historiques et religieuses.

C'est là, il est vrai, un sujet bien difficile, — impossible peut-être à traiter dans un modeste manuel, — car il y faut un appareil considérable de discussions de textes et de critiques minutieuses. La tâche, dans toute son étendue, a déjà tenté plus d'un savant, et il nous faut mentionner au moins en passant les travaux les plus importants sur ce domaine. Sans remonter jusqu'à l'*Histoire romaine* de [**106**] Niebuhr (*Römische Geschichte*, nouv. éd., Berlin, 1873-74, 3 vol. in-12) dont l'un des mérites fut justement de comprendre l'importance du problème et de l'attaquer de front, nous signalerons l'ouvrage considérable de [**107**] A. Schwegler, *Römische Geschichte* (Tubingue, 1853-58. 3 vol. x-808, viii-755, xlii-340 pp., in-8 ; 2e éd. [réimpression], Tubingue, 1867-72), qui continue son œuvre avec beaucoup de résolution et une grande force de dialectique. L'auteur n'a pu mener l'histoire romaine que jusqu'aux lois liciniennes, à cause du développement considérable qu'il a donné à la critique des traditions primitives jusqu'à la fin de la royauté : il y a consacré tout son premier volume, et c'est là surtout qu'il s'est montré original. Niebuhr avait cru reconnaître dans les documents, à côté de légendes et de mythes poétiques, des traces très nettes de chants populaires et d'épopées très anciennes. Sur ce point, Schwegler se sépare résolûment de son maître : il montre, au contraire, que ce qui a modifié profondément la tradition, c'est surtout le désir réfléchi de s'expliquer les anciennes institutions, les vieux usages, les noms propres, les monuments, les objets du culte, ce sont, en un mot, les mythes *étiologiques* (I, p. 69 s.) qui ne sont au fond que les premiers balbutiements de l'hypothèse historique. Par une série de combinaisons de ce genre, Schwegler arrive à des résultats du plus haut intérêt, et, autant qu'on peut voir, d'une grande vraisemblance. Son exposition très claire, son plan parfaitement ordonné, l'honnêteté scientifique de ses déductions donnent une grande valeur et un grand charme à son ouvrage capital, qui a eu ainsi une très grande influence sur la suite de ces recherches. Si l'ouvrage plus brillant de [**108**] Th. Mommsen, *Römische Geschichte* (1re éd., 1854-55 ; 8e éd., Berlin, Weidmann, 1888 ; 4 vol. in-8), a fait oublier un peu le livre classique de Schwegler, celui-ci reste toujours l'introduction indispensable à toute enquête approfondie sur les premiers siècles de l'histoire romaine, et il a servi de point de départ, de modèle et de guide, aux deux ouvrages récents dont il nous reste à dire quelques mots. Le premier est celui de [**109**] O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum* (Leipzig, Teubner, 1885-90 ; 3 vol., 456, 368, 480 pp., in-8. 24 Mk.) qui consacre deux volumes à l'histoire de Rome jusqu'à Tarquin le Superbe. C'est surtout, et à ce

titre elle nous intéresse particulièrement, une vaste enquête sur les cultes primitifs. L'auteur, partant de ce principe que les institutions religieuses ont conservé soigneusement l'empreinte des circonstances historiques qui leur ont donné naissance, interroge minutieusement, avec une patience et une ingéniosité extraordinaires, les sanctuaires, les fêtes, les processions, les sacrifices traditionnels; il y retrouve, comme pétrifiée, toute l'histoire de l'évolution qui a fait, peu à peu, des petites bourgades primitives du Palatin occidental, la ville déjà importante et complète du début de la République. Il faut suivre dans le livre même cette investigation patiente, à travers les notes touffues, au milieu des matériaux de tout genre que l'auteur accumule, et dont sa méthode originale et sa critique hardie savent faire jaillir, sinon toujours la lumière, au moins souvent des étincelles qui en donnent l'illusion. Les résultats de Gilbert sont bien loin d'être tous acquis à la science, mais il y en a quelques-uns de bien séduisants; et il nous semble que la critique n'a pas toujours été juste envers lui. Reconnaissons que quand on s'est mis à le suivre à la piste, on y trouve autant de profit que de plaisir. Il a établi en tous cas d'une façon plus complète qu'on ne l'avait fait avant lui, l'importance considérable des données que fournit le culte antique pour la reconstitution de l'histoire de la royauté.

L'ouvrage le plus récent sur notre sujet et de beaucoup le plus important est le premier volume d'une grande histoire romaine publiée en Italie par [**110**] M. E. Pais (*Storia di Roma*. Vol. I, parte I. [*Critica della tradizione sino alla caduta del Decemvirato*]. Turin, C. Clausen, 1898; xx-633 pp., in-8. 16 Lire). Il doit être complété par un volume qui ne tardera plus à paraître et qui sera consacré aux Fastes, annales, cultes et légendes de la Rome primitive (*Fasti ed annali, culti e leggende dell' antichissima Roma*). Pour porter un jugement définitif sur l'œuvre nouvelle, au point de vue surtout où nous nous plaçons ici, il serait bon d'attendre l'apparition de ce complément. Dès maintenant cependant, nous pouvons nous rendre compte de ce que l'auteur a voulu faire et de la méthode qu'il a suivie. Entreprenant une grande histoire des origines de l'Italie, il a voulu, suivant l'exemple de Niebuhr et de Schwegler, examiner minutieusement la valeur des documents que lui fournit la tradition, et il n'a pas craint pour cela de reprendre de fond en comble le travail de ses prédécesseurs. La première partie du premier volume (la seconde, qui a paru depuis, va jusqu'à Pyrrhus [280 av. J.-C.]) nous mène jusqu'à la chute des décemvirs (449 av. J.-C.). Elle est divisée en quatre chapitres : I. Les sources de l'ancienne histoire romaine (pp. 1-128); II. Légendes relatives à la fondation de Lavinium, d'Albe et de Rome (pp. 129-230); III. Les sept rois (pp. 231-408); IV. La république jusqu'à la chute des Décemvirs (pp. 409-629). Sans nier que des chants populaires aient pu, comme le voulait Niebuhr, jouer un certain rôle, à l'origine, dans la formation de la tradition, M. E. Pais ne croit pas qu'il soit possible d'en retrouver

encore des traces distinctes. Pour lui nous avons, surtout dans les plus anciens documents traditionnels, l'œuvre d'écrivains grecs de Sicile, et spécialement de Syracuse. Les traditions purement romaines sont de date récente, — il est impossible de faire remonter les *Annales maximi* au-delà du IIIe s. av. J.-C., — et toutes ont subi très fortement l'influence grecque. Hemina, Calpurnius Pison, Caelius Antipater dépendent, comme Caton, des écrivains siciliens (p. 54). Et sur quels éléments ont travaillé les Grecs ? Ils avaient les figures mythiques que fournissait la religion indigène, ils en ont usé largement, et largement aussi ils y ont ajouté des légendes et des mythes helléniques. Aussi quand l'auteur se met à scruter avec sa puissante critique et sa logique rigoureuse, cet amas de récits de tout genre qu'on trouve chez les vieux historiens, ne manque-t-il pas d'y retrouver de vieilles divinités romaines et grecques : tous les rois, tous les personnages fameux de la vieille histoire jusqu'à Coriolan lui-même, sont des dieux à peine déguisés, ou des personnifications d'actes religieux. Et dans cette chasse à l'élément mythique primitif, il fait preuve d'une virtuosité étonnante et d'une érudition véritablement prodigieuse. Si sa critique triomphe surtout quand il s'agit de démolir, on doit reconnaître que pour démolir ainsi, il faut autant d'imagination, de divination, de force de combinaison, que pour élever la plus admirable construction. Ne restât-il rien des hypothèses innombrables et des rapprochements originaux qu'a fait l'auteur — et nous croyons pour notre part qu'il a fait dans cette voie quelques conquêtes définitives, — que son œuvre ne serait pas inutile. Jamais on n'avait pénétré aussi profondément dans le fouillis des vieilles légendes qui encombrent les débuts de l'histoire romaine, jamais on n'a mieux montré de quels éléments divers se compose cette tradition qui a été si bien unifiée dans la suite, et désormais on ne pourra plus toucher à ces problèmes sans tenir compte de ces discussions, sans prendre position devant ces solutions. Il n'est pas possible de donner ici une idée, même sommaire, de l'extraordinaire variété et de la richesse des aperçus originaux, pas plus d'ailleurs qu'on ne peut songer à discuter avec l'auteur sur les points, nombreux aussi, où l'on n'est pas de son avis. C'est une étude que chacun doit faire pour son compte, et il n'est personne qui n'en tire grand profit.

Si jusqu'à présent l'étude des légendes primitives n'a produit que peu de résultats en comparaison de la somme considérable de travail et de talent qui y a été déployée, on peut dire que la connaissance des institutions religieuses, du culte proprement dit a été poussée très loin et que l'on se trouve là sur un terrain en très grande partie défriché. Aussi a-t-on depuis longtemps déjà essayé d'exposer didactiquement les résultats acquis de façon à circonscrire les points encore controversés. L'ouvrage capital et que l'on ne peut songer à remplacer de sitôt est le grand travail de J. Marquardt dans le classique *Manuel des Antiquités romaines* qu'il a publié en collaboration avec Th. Mommsen

[**111**] (*Handbuch der römischen Alterthümer.* Vol. VI, 1re éd. Leipzig, 1878; 2e éd. par G. Wissowa, 1885, XII-598 pp. in-8°, dont nous avons une excellente traduction française par [**112**] M. Brissaud (*Le Culte chez les Romains.* Paris, Thorin, 1889-90; 2 vol., XL-424, 457 pp. in-8, 20 fr.). Le sujet est traité ici dans toute son ampleur : Esquisse de l'histoire de la religion romaine. Le Culte en général (Culte domestique, culte de la gens, culte de l'État, *sacra pro populo*). Les sacerdoces en particulier. Les Jeux. Le Calendrier. Sur tous ces points, on peut dire que le matériel scientifique est complet : textes anciens et travaux modernes. Enfin les excellents index de la traduction française rendront de grands services. C'est de cette œuvre de sobre érudition, clairement disposée et nettement formulée que procèdent tous les travaux postérieurs. Nous ne signalerons ici que ceux qui ont fait preuve d'originalité ou qui ont traité des points spéciaux. M. Bouché-Leclercq, dont l'excellente thèse de doctorat [**113**] *Les Pontifes de l'ancienne Rome* (Paris, 1871) avait annoncé un spécialiste distingué, a inséré dans son très remarquable [**114**] *Manuel des Institutions romaines* (Paris, Hachette, 1886. XVI-655 pp. in-8, 8 fr.) un chapitre (pp. 457-562) sur le culte, qui donne tout l'essentiel, avec d'excellentes notes bibliographiques et des vues originales très dignes d'attention. Parmi les monographies, il faut distinguer [**115**] de Marchi, *Il culto privato di Roma antica* (I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive. Milan, Hœpli, 1896; XVI-307 pp. in-8). Quand l'ouvrage sera achevé, ce sera le travail d'ensemble le plus complet que nous ayons sur ce sujet intéressant. Dans cette première partie, les Lares, les Pénates et les Génies ainsi que les cérémonies religieuses du culte familial sont traités aussi complètement qu'il est possible, et grâce à l'étendue de son information, l'auteur arrive souvent à des conclusions nouvelles et qu'il sait rendre très vraisemblables. Le tome II, dont on attend la prochaine publication, s'occupera du culte des *gentes* et des associations.

L'importance du culte dans la religion romaine, et la nécessité de célébrer aux jours fixés les cérémonies traditionnelles donnent un intérêt tout particulier à la connaissance du calendrier. Les textes et les documents épigraphiques nous fournissent heureusement d'assez nombreux renseignements. Les inscriptions anciennes qui nous livrent des fragments considérables de ce calendrier avec l'indication des fêtes, ont été réunis et admirablement commentés par [**116**] Th. Mommsen au tome I du *Corpus Inscriptionum Latinarum* (2e éd. Berlin, 1893). Parmi les textes littéraires, le plus important de beaucoup est le fameux poème d'Ovide sur les *Fastes*. Le poète avait l'intention de décrire, dans l'ordre du calendrier, toutes les fêtes religieuses, mais il n'a achevé que les six premiers mois, de janvier à juin. Malgré son état incomplet, et quoique l'auteur ait souvent mêlé les sources et les traditions grecques aux choses purement latines, le poème des *Fastes* peut passer pour l'œuvre ancienne la plus riche en renseignements sur l'ancien culte romain. Il est, pour Rome, toute proportion gar-

dée, ce que Pausanias est pour la Grèce, et la différence entre le caractère et le but des deux œuvres est bien caractéristique pour la différence entre les deux religions. C'est encore toujours dans l'édition de [117] R. Merkel (Berlin, Reimer, 1841, in-8) qu'il faut étudier le poème latin, à cause de ses prolégomènes fameux. On peut y joindre, pour le commentaire, celle de [118] H. Peter (3e éd., Leipzig, Teubner, 1889. 2 fasc. in-8, 3.60 Mk.) Sur l'ensemble du calendrier, nous possédons maintenant un excellent livre qui rendra les plus grands services : [119] W. Warde Fowler, *The roman festivals in the period of the Republic. An introduction to the study of the religion of the Romans* (Londres, Macmillan, 1899, xii-373 pp. in-8, 6 sh.). Le plan est très simple : c'est un commentaire complet sur le texte des anciens calendriers en suivant l'ordre même de ces documents, depuis les calendes de mars — début de l'année ancienne — jusqu'aux derniers jours de février. Dans ce cadre commode, l'auteur a su faire entrer beaucoup plus que ce que promet son titre : il nous parle avec beaucoup de compétence et une érudition très sûre de toutes les fêtes que célébraient les Romains. Mais, en outre, à propos des diverses divinités et des différents sacerdoces, il a des vues neuves et personnelles sur les origines et il sait mettre à profit les théories mythologiques les plus récentes. C'est, en réalité tout un traité de la religion romaine qu'il nous donne sous une forme très attrayante. Malgré la modestie de l'auteur, qui destine son livre aux étudiants de l'Angleterre et de l'Amérique (p. viii), les spécialistes eux-mêmes y trouveront leur profit, car on sera toujours bien aise d'avoir, sur les nombreuses questions controversées auxquelles il touche, l'avis d'un savant si judicieux, si prudent et si bien informé.

Nous ne pouvons songer à être complet dans ces notes rapides destinées à donner une première orientation, et force nous est de laisser de côté plus d'une monographie de valeur, plus d'un point de vue intéressant. Il sera facile de compléter cette sorte d'introduction par l'étude même des travaux que nous signalons et par les articles principaux des dictionnaires [19] de Roscher, de [20] Daremberg et Saglio et de [21] Pauly-Wissowa. Signalons dans le premier : *Dea Dia*, par Birt ; *Fortuna*, *Hercules*, *Indigitamenta*, par R. Peter ; *Juno*, *Mars*, par Roscher ; *Juppiter*, par Aust ; *Lares*, par Wissowa ; dans le second : *Fasti*, par Bouché-Leclercq, et *Feriae*, par C. Jullian ; dans le troisième : *Arvales fratres*, par Wissowa, qui complète le livre classique de [120] Henzen (*Acta fratrum Arvalium quae supersunt*. Berlin, G. Reimer, 1874, ccxlvi-240 pp. in-8, 12 Mk.). Enfin nous nous reprocherions d'omettre ici l'esquisse générale de notre sujet qu'a tracée de main de maître [121] M. G. Boissier dans sa *Religion romaine d'Auguste aux Antonins* (Paris, Hachette, 1875 [et souvent depuis]. 2 vol. in-12. 7 fr.)

Parmi les cultes italiques en dehors de Rome, ceux de l'Étrurie auraient une grande importance, si nous les connaissions mieux,

parce qu'ils ont eu certainement une influence considérable sur ceux de Rome. Mais depuis [**122**] O. Müller (*Die Etrusker*, 1re éd., Breslau, 1828 ; 2e éd., par W. Decke, Stuttgart, Heitz, 1877. 2 vol. xvi-512, viii-560 pp in-8), nos maigres connaissances n'ont guère fait de progrès. Pour le culte ombrien, nous n'avons guère que les *Tables Eugubines*, encore bien obscures malgré les beaux travaux de [**123**] M. Bréal (*Les Tables Eugubines*. Paris, Vieweg, 1875, lxiv-395 pp. in-8, avec un atlas de planches) et de [**124**] M. Bücheler (*Umbrica*. Bonn, Cohen, 1883, iv-224 pp. in-8).

VII. Superstitions des peuples classiques. — Il n'existe pas de travail d'ensemble sur les superstitions des Grecs et des Romains. Ce n'est pas que les matériaux fassent défaut ; les auteurs anciens en fournissent une quantité considérable, mais il faut reconnaître qu'il n'est pas toujours facile d'en faire le départ. Nous donnons le nom de superstition à tout ce qui nous paraît remonter jusqu'à une conception grossière et surannée de la religion, et chez nous la distinction est aisée. Si nous essayons de tracer dans les religions anciennes cette ligne de démarcation, les difficultés apparaissent. Où finit la religion à Rome, à Athènes ? où commence la superstition ? L'antiquité elle-même eût souvent été embarrassée de répondre.

Les lignes générales du sujet ont cependant été indiquées assez heureusement dans l'intéressant article inséré par M. E. Riess au tome I (p. 29-93) de la [**21**] *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa, s. v. *Aberglaube* (Superstition). Très nourri de faits et de textes, ce petit travail peut fournir un cadre commode pour des recherches ultérieures, les divisions en sont nettes et l'auteur a très bien compris sa tâche. La petite brochure de [**125**] M. W. Kroll, *Antiker Aberglaube* (Hambourg, 1897 ; 43 pp. in-8 [dans Virchow, *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Heft 278]), n'est qu'une esquisse sans renvois aux textes anciens, mais elle est d'un spécialiste très compétent et peut fort bien servir de première orientation.

Ce qu'il faudrait actuellement sur ce sujet, peu exploré en somme, ce serait une série de dissertations spéciales comme celle dont [**126**] O. Jahn a donné un modèle excellent dans son étude célèbre sur le mauvais œil dans l'antiquité (*Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*. Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Classe, 1855, pp. 28-110, avec 4 pl.). Son érudition archéologique et littéraire lui a permis de rassembler une quantité considérable de matériaux, qu'il a classés et interprétés magistralement. Malheureusement, ce travail complet pour une catégorie importante de superstitions antiques est resté isolé depuis près d'un demi-siècle. On trouvera sur certains gestes et certains actes superstitieux d'assez riches collections de faits dans [**127**] K. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* Leipzig, Teubner, 1890, v-386 pp. in-8. 10 Mk.), mais l'interprétation des documents laisse souvent à désirer, et l'auteur est loin de posséder l'érudition archéologique d'un O. Jahn.

C'est surtout une collection de documents que nous donne [128] M. R. Wuensch dans ses *Defixionum tabellae atticae* (*Corpus inscriptionum atticarum. Appendix*. Berlin, G. Reimer, 1897, xxxii 52 pp. in-4°). Il réunit, avec de bons index, près de deux cents tablettes magiques trouvées en Attique, et qui contiennent des formules d'exécration, par lesquelles les anciens appelaient sur leurs ennemis la vengeance des dieux. Ces malédictions écrites s'appelaient *devotiones* chez les Romains, et l'on en possède un assez grand nombre trouvées dans toutes les parties du monde ancien et rédigées, non seulement en grec, mais encore en latin et en osque Toutes celles qu'on a trouvées en dehors de l'Attique ont pris place dans la *praefatio* de M. W., où elles sont fort ingénieusement commentées. Depuis cette publication, des documents nouveaux ont vu le jour, et le sujet mériterait d'être étudié dans son ensemble, dans un travail un peu plus accessible que ne l'est celui de M. Wuensch [Cf. *Revue*, V (1900), p. 186].

Si la magie ancienne à laquelle nous amènent les *devotiones* n'a pas encore fait l'objet d'une enquête complète, — on ne peut guère citer que [129] A. Maury, *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge* (Paris, Didier, 1860, 450 pp. in-12), qui n'est d'ailleurs qu'un aperçu rapide, — le sujet si important de la Divination et des Oracles est beaucoup mieux partagé grâce à M. A. Bouché-Leclercq. Sa grande [130] *Histoire de la Divination dans l'Antiquité* (Paris, 1879-82. 4 vol. in-8 de x-380, 412, 416, 406 pp. 32 fr.) épuise véritablement la matière. Après une remarquable introduction, qui donne comme la philosophie du sujet, l'auteur expose, dans une première partie, les méthodes divinatoires, la divination inductive (cléromantique, sidérale) et la divination intuitive (songes, nécromancie, chresmologie), puis, dans une deuxième partie, il étudie les sacerdoces divinatoires : les sacerdoces individuels (devins, sibylles, exégètes) et les sacerdoces collectifs ou oracles (oracles des dieux, des héros, des morts et enfin les oracles exotiques hellénisés). Le tome IV est consacré à la divination italique (étrusque, latine, et surtout romaine). Ce plan, fort bien tracé, est admirablement rempli. Rien n'a échappé aux recherches de l'auteur qui porte légèrement le poids de cette érudition abondante, et qui sait rester clair, attachant, précis, sans cesser d'être complet. Comme introduction à l'étude de ce livre capital, on pourrait se servir de l'excellent résumé que l'auteur lui-même en a fait dans le [20] *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio [Tome III, p. 292 s., s. v. *Divinatio*].

En étudiant les méthodes divinatoires, M. Bouché-Leclercq avait été amené à effleurer, nous venons de le voir, la divination sidérale, ou l'astrologie. Il n'avait pu songer alors à traiter à fond ce vaste sujet, mais il l'a repris depuis, et nous devons maintenant à cette enquête nouvelle un grand ouvrage qui sera longtemps encore le répertoire le plus complet sur la matière : [131] *L'Astrologie grecque*, par A. Bouché-Leclercq (Paris, 1899, xx-658 pp. in-8. 20 fr.). A part quelques

chapitres historiques sur les précurseurs (les Physiciens et les Socratiques) et sur l'astrologie chaldéenne (pp. 1-71), ainsi que sur l'astrologie dans le monde romain (pp. 543-627), tout le reste de ce gros volume est consacré aux théories et aux méthodes astrologiques. Ici l'auteur a eu fort à faire pour débrouiller les grimoires des vieux astrologues, fixer le sens des termes techniques et des théories représentées par ce vocabulaire. On lui saura grand gré des peines infinies qu'a dû lui coûter ce rebutant travail. La marche de ceux qui viendront après lui, en sera merveilleusement facilitée. Et justement les recherches savantes se sont portées de ce côté dans ces derniers temps. L'important *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, de MM. Fr. Boll, Fr. Cumont, G. Kroll et A. Olivieri a déjà été mentionné ici de telle façon qu'il y aurait impertinence à y revenir. [Cf. *Revue*, IV (1899), p. 88]. Il est destiné, dans la pensée des éditeurs, à préparer un *Corpus* astrologique qui ne pourra manquer de compléter sur plus d'un point le bel ouvrage de M. Bouché-Leclercq.

Liège.

Charles Michel.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

16. Les symboles. — Nous ne nous occupons ici que des plus anciens symboles. Nous parlerons plus loin du *Quicumque*.

Voici un livre qui vient à point, une sorte de manuel des symboles [101] : *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, by A. E. Burn, Methuen, London, 1899 ; xiv-323 pp. in-8. Les anciennes symboliques étaient arriérées, et pourtant l'étude des documents a fait de grands progrès. La nouvelle édition de Hahn (Breslau, 1897) a été soigneusement mise au courant ; mais c'est la refonte d'un vieux livre et surtout un répertoire complet à l'usage des spécialistes. Il nous manquait donc un exposé de lecture aisée, précis et bien informé. Il faut remercier M. B. de nous donner ce livre, destiné aux étudiants en théologie de Cambridge, mais qui rendra service à tous. Après un chapitre d'introduction, M. B. relève les expressions de la foi aux temps apostoliques et montre le développement de l'orthodoxie ecclésiastique aux IIe, IIIe et IVe siècles. Dans ces chapitres, il traite des anciens symboles de Rome (d'après Marcellus d'Ancyre et Rufin, Novatien, Denys, Cyprien et Tertullien) et de Jérusalem (d'après les Catéchèses de Cyrille). M. B. cite ici, comme de Vigile de Thapse, un traité *De Trinitate* qui n'est pas de lui (p. 69). Il revient d'ailleurs sur cette

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64, 167, 281, 253.

question p. 130 et la résout d'une manière plus conforme aux dernières recherches. Suit l'histoire plus connue du symbole de Nicée. Deux chapitres sont consacrés au symbole dit d'Athanase. M. B. y reprend les idées qu'il a développées ailleurs (voir plus loin). Il se tourne alors vers le symbole apostolique, dont il raconte l'histoire au IVe siècle et aux siècles suivants. Cette partie contient une édition critique des diverses formes locales de ce symbole. Sous le titre de « Unsolved problems », M. B. signale des questions qui n'ont pas encore reçu leur solution. Il s'agit du *Credo* trouvé par M. Bratke dans le ms. 645 de Berne, ms. du VIIe-VIIIe siècle ; du sermon *Auscultate expositionem*, qui contient une formule très particulière du symbole apostolique ; du *Credo* dit de Damase ; du rythme du *Te Deum* et du *Quicumque* ; du symbole de Nicéta de Remesiana. Le dernier chapitre a le *Te Deum* pour sujet. Cinq appendices terminent le volume : passages parallèles du *Quicumque* avec Augustin, Vincent de Lérins, Faust, Eucher ; Vigile de Thapse ; Fulgence de Ruspe (rapports avec le *Quicumque*) ; anciennes attestations du *Quicumque* ; mss. du *Te Deum* ; symbole de la Didaskalie. Ce sommaire donnera, je pense, une idée complète de ce volume utile.

A propos du *Te Deum*, M. Burn fait allusion à ma décomposition du texte en deux parties, dont la première est métrique (voir *Revue cr.*, 1893, I, 192, n° 5). J'en profite pour corriger une erreur. La cadence *laudat exercitus* se trouve dans Symmaque ; elle est très régulière. M. B. admet d'ailleurs un rythme tonique, alors que je crois à un rythme métrique. De plus, au lieu de couper les versets comme dans le texte reçu, je pense qu'il faut former des périodes plus longues : *Te gloriosus Apostolorum chorus, te Prophetarum laudabilis numerus, te Martyrum candidatus laudat exercitus... Patrem immensae maiestatis, venerandum tuum verum et unicum Filium, Sanctum quoque Paraclitum Spiritum.* B. a adopté la division du texte reçu en deux parties. La seconde depuis *Saluum fac populum tuum* est une mosaïque d'invocations empruntées aux psaumes, peut-être une espèce de psaume-répons ajouté par la liturgie. Ce développement est comparable, à mon avis, à celui qu'a reçu le *Gloria in excelsis* dans la *Magna laus angelorum ambrosiana*. On retrouve même dans celle-ci les vv. suivants du *Te Deum* : « *Per singulos dies, benedicimus te, et laudamus nomen tuum* in aeternum et *in saeculum saeculi. Dignare, Domine, die isto, sine peccatis nos custodire... Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum laudabilis et gloriosus in saecula saeculorum* (je cite d'après le ms. de l'antiphonaire ambrosien, *Paléographie musicale* de Solesmes, V, Fac-similés, p. 267). Comme l'a compris d'ailleurs M. B., on voit qu'il est difficile de séparer l'étude du *Te Deum* de celle du *Gloria in excelsis* ; le rapprochement que je viens de faire en est une preuve de plus.

102] Burn a aussi publié divers textes relatifs à l'histoire du symbole apostolique dans la *Zeit. für Kirchengeschichte*, XIX (1898), 179 : l'*Expositio de fide catholica* attribuée à Césaire ; un *Credo* du ms. de Carlsruhe Aug. 229, que M. B. date de 821 ; un extrait d'un sermon,

d'après le Sangal. 40 (VIIIe-IXe siècle.); des sermons tirés du Sangal. 27, et du ms. de Munich 14508. Voir aussi, même *Revue*, 1901, pp. 128 suiv. Dom MORIN [103], *Rev. bén.*, XIV (1897), 482, a analysé de son côté un ms. très important pour l'histoire du symbole, le Sessorianus 52, (Rome, bibl. Victor-Emmanuel; XIe et XIIe siècle). La deuxième partie de ce ms. contient entre autres les *Ordines romani I* et *VII* de Mabillon (*P.L.*, LXXVIII, 937 et 993), ce dernier avec des variantes importantes ; une *Expositio super simbolum*, qui contient ses réminiscences du *Quicumque* et, en même temps, un rappel de l'obligation imposée à chaque fidèle de communier tous les dimanches, ce qui laisse entrevoir une assez haute antiquité ; une profession de foi anonyme, pleine d'emprunts au *Quicumque* et comparable à celle de Denebert ; deux autres expositions du symbole, desquelles Dom Morin a dégagé le texte.

J. KUNZE [104] *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol* (Leipzig, A. Deichert, 1898 ; 72 pp. in-8 ; prix : 1 Mk. 60) étudie l'origine du symbole de Constantinople, son emploi comme symbole baptismal, sa propagation en Occident. On est assez d'accord pour admettre que ce symbole n'a pas été rédigé par le concile de 381. Il représente le symbole baptismal de Jérusalem, mis au courant et combiné par Cyrille avec la profession de foi de Nicée ; jusqu'au temps du concile de Chalcédoine, il n'a pas été répandu en Orient comme symbole baptismal. La question obscure est de savoir comment on l'a mis en rapport avec le concile de 381 et compris dans les actes de cette réunion. On ne peut guère faire que des hypothèses. Voici celle de M. K. Le concile dut donner un successeur à saint Grégoire de Nazianze. Ce fut Nectaire, à peine catéchumène. Il était de Tarse. Il introduisit dans l'assemblée, à l'occasion de son baptême et de sa promotion à l'épiscopat, la formule de foi usitée à Tarse, qui devint par suite celle du concile. C'était la formule dite de Constantinople. Elle reçut l'approbation impériale au synode tenu en 383 et devint officielle. Cette hypothèse est ingénieuse. Mais, en l'absence de documents, il est aussi difficile de la prouver que de la réfuter. M. K. ne parvient même pas à rendre assuré l'emploi du symbole de C. P. comme symbole baptismal à Tarse.

Un recueil ms. de professions de foi, Paris, B. N. 2076 (xe siècle). contient entre autres une *fides Valeri* ou *Valeriani*. Dom MORIN [105], *Rev. bén.*, XV, (1898), 102, la rapproche de la notice de Valerianus, évêque de Calahorra, dans JÉR., *De uiris*, 136.

Les rapports du symbole avec le catéchuménat, depuis Augustin jusqu'au IXe siècle, ont été l'objet du livre de [106] Fr. WIEGAND, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des M. A., I, Symbol u. Katechumenat* (Leipzig, 1899, VIII-364 pp. in-8). Il est divisé en trois chapitres : le symbole dans l'ancien système du catéchuménat, le symbole apostolique dans le rit des scrutins pendant le haut moyen-âge, le symbole moyen d'instruction religieuse au VIIIe et au XIe siècles. Dom MORIN nous apporte aussi quelques données nouvelles. Dans le deuxième *ordo* du *Sessorianus* (plus haut, n. [103]), le jour de la

tradition du symbole, à Rome, au IXe siècle., le symbole récité était celui des apôtres, sauf deux particularités insignifiantes, et le samedi saint, le symbole de Nicée-Constantinople.

[107] F. Loofs a recherché la langue originale du symbole russe, la *confessio orthodoxa*, *Theol. Studien u. Krit.*, LXXI, 1898, 165-171 ; c'était le latin. Ce symbole a passé ensuite en grec, puis du grec en russe.

Je mentionne enfin [108] F. Kattenbusch, *Der apostolische Symbol, seine Enstehung, seine geschichtliche Sinn u. seine ursprüngliche Stellung im Cultus und in der Theologie der Kirche* Leipzig, 2 vol., 1894-1900).

17. La Liturgie. — *A. Généralités.* — En tête de ces indications, il convient de mentionner deux mémoires du Congrès de Fribourg. Ad. Ebner [109], *Ueber die gegenwärtigen Aufgaben u. die Ziele der liturgisch-historischen Forschung* (Congrès, I, 32-41), a retracé brièvement l'histoire des études liturgiques. Il indique la besogne la plus urgente, à son avis, la publication et l'inventaire des mss. Il range en trois séries les documents à recueillir : *Libri liturgici* (sacramentaires, missels, rituels, bréviaires, lectionnaires, etc.), *Scriptores liturgici* (Raoul de Tongres n'est pas encore publié), *Antiquitates liturgicae* (monuments figurés). Ulysse Chevalier [110], *La renaissance des études liturgiques* (*ib.*, 293-315) touche au même sujet ; mais, à côté des lacunes, montre comment nos voisins d'Outre-Manche sont en train de les combler. Son mémoire, qui se refuse à l'analyse, est une bibliographie raisonnée, très complète et très précieuse, des travaux anglais relatifs à la liturgie.

Un ouvrage d'orientation générale est celui de Dom Fernand Cabrol [111], *Le livre de la Prière antique* (Paris et Poitiers, Oudin, 1900, 4e mille ; XVII-573 pp. in-12). Il comprend les divisions suivantes : Notions et éléments ; L'assemblée chrétienne ; La prière des chrétiens ; La sanctification du temps ; Le culte de N.-S. et des saints ; La sanctification des lieux et des éléments ; La sanctification de la vie ; Eucologe. Ce livre est excellent, si l'on tient compte de son but qui est l'édification des fidèles en même temps que leur instruction. Il y aurait fort peu à faire pour le transformer en un manuel historique de liturgie à l'usage des séminaires, — livre qui n'existe pas encore, en dépit des catalogues de librairie. — Il suffirait de remplacer l'eucologe par un choix de textes importants, de supprimer toutes les considérations pieuses, d'ajouter un chapitre technique sur les livres liturgiques (ou plutôt de développer ce que dit Dom C.), de fortifier çà et là l'exposition, de mettre quelques dates et, partout, des références. Je souhaite vivement de voir cette transformation, qui n'empêcherait pas le livre d'exister sous sa première forme. Déjà Dom C. a fait une place très large à la science. On y trouve des hypothèses ingénieuses, des suggestions comme celle de la coordination liturgique : ajouter un exemple de ce dernier phénomène, la teneur « alléluiatique » de l'antienne 4 des Laudes, dans un grand nombre d'offices ; elle correspond au cantique des trois enfants par lequel la récitation des psaumes se trouve coupée. Ailleurs ce sont des textes tout récemment découverts, comme les

prières du papyrus Rainer, celles de Sérapion, dont nous avons la traduction. Peut-être les rapprochements avec les usages antiques — je ne dis pas les usages païens — pourraient être plus multipliés : les acclamations, pp. 60 suiv., rappellent les proscynèmes et surtout les acclamations de l'épigraphie des bas temps ; la scène de la p. 75 avec ses acclamations répétées présente le même aspect que certaines assemblées, par exemple les séances du sénat (cf. Trebellius Polio, *Claudius* IV, 3; Vopiscus, *Tacite*, V ; et l'index de Peter, *Scriptores hist. aug.*, v° adclamationes). Je ne crois pas qu'on puisse établir une distinction bien nette entre les repas funèbres et les repas en l'honneur des martyrs. Mais je ne puis discuter tous les détails sur lesquels Dom Cabrol promet lui-même de revenir. J'aime mieux louer l'esprit du livre et jusqu'à sa parfaite justesse de goût. On a plaisir à trouver formulées des appréciations délicates comme celle de la p. 54 sur la sobriété et la plénitude des collectes du temps d'après la Pentecôte Chacun peut vérifier ce jugement en comparant l'oraison du XXIIe dimanche avec la prière moderne, *Deus noster, refugium et uirtus*, prescrite récemment après la messe privée : on fera la différence d'un texte qui a du style d'avec un autre qui n'en a pas. Le livre de Dom Cabrol ne servirait qu'à développer le sentiment de la « prière antique » et à donner aux esprits un goût sûr, qu'on devrait en souhaiter la diffusion dans les milieux ecclésiastiques.

B. Liturgies orientales. — Dans une précédente chronique, je m'étais engagé à donner des indications générales sur les liturgies orientales (*Revue*, II, 1897, 92). Depuis lors a paru la deuxième édition de KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* München, Beck, 1897 ; cf. *Revue*, III [1897], 73). On y trouvera tout ce qu'on peut désirer, avec une exactitude et une abondance que je n'aurais su réaliser; voir surtout pp. 658 sqq. Dans ce vaste domaine, je me contenterai de signaler quelques publications plus ou moins récentes, et particulièrement celles qui n'ont pas été citées par M. Krumbacher.

Un des textes les plus anciens de la liturgie a été découvert et publié par G. WOBBERMIN, [**112**] *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (Leipzig, 1899, 36 pp. in-8). Ce texte est maintenant cité assez souvent sous le nom de : Liturgie de Sérapion. Cet évêque était un ami de saint Athanase. Depuis la publication de M. Wobbermin, le document a été étudié de divers côtés; M. Brightman en prépare une édition nouvelle. Ce sera l'occasion d'y revenir. Je me borne à noter qu'il consiste en une série de 30 formules, plus ou moins longues : prière sur les catéchumènes, sur les baptisés ; pour l'imposition des mains des diacres, des prêtres, de l'évêque ; sur le chrême, sur l'huile des infirmes; etc. D'autres se rapportent à la liturgie dominicale. L'ensemble donne l'impression d'un fragment de sacramentaire.

M. CONYBEARE annonçait dans l'*Academy* (nov. 1896, p. 162) qu'il avait trouvé un rituel de l'église paulicienne d'Asie mineure rédigé en

arménien classique (VIIIe-Xe s.). Il a depuis publié ce document dans le texte, l'a accompagné d'une traduction et entouré de copieuses notes et introductions : 113 *The Key of Truth, a manual of the Paulician church of Armenia ; the Armenian text edited and translated with illustrative documents and introduction* ; Oxford, at the Clarendon Press, CXCVI-203 pp. in-8. Prix : 15 sh. Ce livre contient les cérémonies et les offices complets de la dénomination, du baptême des adultes, de l'ordination de l'élu ou évêque, et du service eucharistique. Chaque partie est précédée de longues explications en forme d'exhortation ou de catéchisme ; l'auteur attaque les Latins, les Grecs et les Arméniens orthodoxes. Ces trois confessions sont qualifiées de schismatiques et d'hérétiques ; leur baptême et leurs sacrements sont déclarés nuls et non valides. La secte d'où provient ce livre, d'ailleurs incomplet, était adoptianiste, arienne et rigoureusement anabaptiste. Elle réprouvait le culte de la Vierge et des saints, les images, les reliques, l'usage de l'encens et des cierges, la prétention de remettre les péchés. Nous voyons aussi qu'elle niait la virginité de Marie et qu'elle s'accordait sur plus d'un point avec les sectes réformées, principalement celle des baptistes. Le livre retrouvé par M. Conybeare a dû être composé par un des chefs de la secte. Le rituel cathare de Lyon, du XIIIe siècle, offre des ressemblances avec le rituel paulicien. On va pouvoir ressaisir l'un des chaînons qui relient entre elles ces hérésies encore mal connues. Malheureusement M. C. veut aller plus loin. Et alors il entasse, avec une érudition qui témoigne de plus de lecture que de critique, les textes où il croit reconnaître les idées pauliciennes. Voici quelques-unes de ces assertions. Le symbole du poisson représentant le Christ est un emblème adoptianiste. Le Pasteur d'Hermas est un monument de l'adoptianisme dans l'ancienne église. On trouve des traces de cette conception dans Justin et dans Lactance. La théorie d'Origène sur l'incarnation est également adoptianiste. Il y a eu ainsi dans l'Eglise deux christologies constamment opposées, et le paulicianisme est une survivance de la théorie qui a succombé. Il représente même la doctrine la plus ancienne du christianisme. Toutes ces déductions, mêlées de renseignements sur l'histoire externe des pauliciens, constituent l'introduction, une monographie confuse et qui serait très difficile à suivre si M. C. n'avait pris soin d'en rédiger un sommaire détaillé. La thèse repose, il est vrai, sur un fondement bien fragile. D'abord l'original arménien, dont M. C. publie la copie, était un livret saisi pendant les poursuites qui eurent lieu contre la secte, de 1843 à 1845. Le possesseur eut le temps d'en détruire 38 pages sur 150. Ces feuillets arrachés devaient être les plus compromettants et les plus caractéristiques. De plus, l'échafaudage de M. C. serait imposant si la *Clé de vérité* était vraiment un texte du IXe siècle. Or cette date est peu vraisemblable. Elle est attribuée par M. C. d'après les caractères de la langue. Le ms. lui même était daté de 1782. Or, au jugement de M. C. nous pouvons opposer celui d'un autre arménisant : « Sans vouloir diminuer la très haute importance de la publication, dit

M. A. Meillet, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1898, II, 169-170, il sera permis d'exprimer des doutes à ce sujet. Sans doute la langue dans laquelle le texte est écrit n'est pas l'arménien vulgaire du XVIIIe siècle ; mais c'est que la langue du XVIIIe siècle ne s'écrivait pas. C'est seulement en ce siècle-ci que les Arméniens se sont mis à écrire leur langue vulgaire ; auparavant, seuls les hommes cultivés écrivaient — et toujours dans une langue aussi classique que leur degré d'instruction le leur permettait. L'auteur du texte connaissait bien la traduction arménienne de la Bible qu'il cite constamment ; il n'y a aucune raison de croire que, même au XVIIIe siècle, il dut se servir d'une langue vulgaire à laquelle personne ne songeait alors à recourir. Au premier abord, la langue du texte ne donne pas l'impression de quelque chose de vraiment ancien : le vocabulaire est banal et composé des mots les plus connus, la construction des phrases est plate ; rien dans tout cela ne rappelle le IXe siècle. Il y a de plus nombre d'incorrections, difficilement attribuables à des copistes, et qui ne sont pas vraisemblables au IXe siècle ; par exemple, l'auteur emploie souvent le nominatif là où l'on attend l'accusatif. Non seulement il n'existe aucune preuve de l'ancienneté du texte édité par M. C., mais les probabilités sont pour une époque récente. »

Nilles [**114**] a achevé la publication de la deuxième édition de son *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis* (Œniponte, 1896-1897 ; 2 vol., LXIX-536, XXX-869 pp. in-8). A la fin du deuxième volume on trouvera cinq chapitres sur l'année ecclésiastique des Arméniens, des Syriens d'Antioche, des Syro-chaldéens du Malabar, des Chaldéens catholiques et des Nestoriens, enfin des Coptes. L'église du Malabar se distingue par des jeûnes spéciaux ; celui du 13 sept. prouve que la date du 14, pour la fête de la Croix, est la date primitive (cf. Duchesne, *Origine du culte*, 263). Le calendrier copte à une grande variété de fêtes du Christ et de personnages bibliques ; à noter celles des quatre animaux de l'Apocalypse (16 nov.) et celle des vingt-quatre vieillards (2 déc.). A ajouter le calendrier signalé par M. Maspero, *Rev. critique*, 1901, II, p. 8, intéressant pour le folklore.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE CHRISTIANISME
DANS L'EMPIRE DES PERSES

II

HISTOIRE INTÉRIEURE

L'Eglise et les rois Sassanides. — Constitution canonique de l'Eglise syrienne orientale. — Le monachisme dans l'Église syrienne orientale. — La doctrine officielle.

Il nous reste à étudier brièvement ce que nous appellerions volontiers la « vie intérieure » de l'Église Syrienne Orientale. Nous dirons quelques mots des rapports de l'Église avec le gouvernement royal, de la constitution hiérarchique de l'Église et de l'institution monastique, enfin des doctrines de l'Église Orientale.

L'état de l'Orient moderne doit nous donner une idée assez exacte de ce qu'étaient, dans l'empire des Sassanides, les rapports de l'Église avec les autorités. Le pouvoir du Roi des Rois étant peu centralisé, la situation des chrétiens, à toutes les époques, a dépendu du bon ou du mauvais vouloir des dynastes locaux, et même des fonctionnaires nommés directement par le roi (marzbans, rads, hamaragars, etc...) La persécution de Sapor II, pourtant si terrible, ne sévit pas également dans toutes les provinces. Le roi séjournait-il en Huzistan, d'affreux massacres avaient lieu à Gondešabur ; les nécessités de la lutte contre Rome l'appelaient-elles dans le voisinage de Nisibe, le sang coulait à flot dans les provinces d'Arzanène et de Zabdicène. A Arbèle, le zèle d'un marzban amène, assez tardivement, une persécution générale. Mais ceci posé, on peut distinguer trois

périodes principales dans le régime des Églises chrétiennes. La première période s'étend depuis l'avènement des Sassanides jusqu'au concile de Séleucie, en 410, la deuxième de 410 à 485, la troisième, de 485 à la chute de l'empire.

Dans la première période, la jeune dynastie des Sassanides déploie un zèle ardent en faveur de la religion nationale passablement négligée par les Arsacides. Ils s'en font les champions résolus. Aussi sont-ils volontiers persécuteurs. Mani ayant été poursuivi par l'autorité royale, et mis à mort, les chrétiens et le catholicos Papa sont mis en cause, s'il faut en croire les annalistes. C'est au nom de la morale mazdéiste qu'on les inquiète. Le célibat des moines, la multiplication des monastères de vierges portent ombrage au roi qui les croit issus de l'hostilité que professent les manichéens à l'égard de l'institution du mariage.

Dès que l'empire romain eut adopté officiellement la religion chrétienne, Sapor II fut conduit tout naturellement à envisager comme des ennemis les nombreux chrétiens de son empire, dont plusieurs étaient d'origine romaine. C'est à ce point de vue qu'ils se place pour réclamer à Siméon Barṣabbaē un double tribut, bien plutôt qu'au point de vue religieux « Quand tu envoies une lettre à l'empereur, il n'y prend même pas garde, disent en substance les accusateurs de Siméon, mais si l'évêque lui adresse un simple billet, il se lève de son trône, se prosterne et le baise avant d'en prendre connaissance ». Et quand Siméon a refusé l'impôt d'exception que Sapor motivait par l'augmentation des charges qu'amenait la guerre contre Rome, le roi le condamne à mort, au moins autant comme suspect de sympathies pour l'empire romain que comme chrétien. Et l'on ne peut nier que Sapor voyait assez juste. Il suffit de lire les homélies d'Afraat, en particulier les homélies *de bellis et de persecutione*, pour se

rendre compte que les chrétiens de Mésopotamie faisaient des vœux pour le succès des légions. Si les généraux de Constantin ou de Constance avaient poussé aussi loin que Julien, nul doute qu'ils eussent rencontré des concours plus empressés et plus efficaces que le César apostat. Sapor décréta donc la persécution générale, et nous avons dit plus haut quels en furent les effets désastreux.

Lorsque Iazdegerd Ier eut, sur les conseils de Constantinople, reconnu officiellement la hiérarchie chrétienne, les chrétiens jouirent naturellement d'une certaine tranquillité. Mais cette tranquillité était subordonnée aux relations qui existaient entre les deux grands empires. L'Église orientale était pour ainsi dire protégée par l'empire romain, et plusieurs fois, notamment en 422, la tolérance religieuse constitua une des clauses principales des traités que les Césars signaient avec les rois Sassanides. Mais la guerre déclarée, le traité se trouvait *ipso facto* abrogé, et la persécution recommençait au gré d'un Bahram V, d'un Iazdegerd II ou d'un Pérôz. Peut-être le désir de remédier à cette instabilité fut-il une des raisons qui déterminèrent Dadhiso' et ses évêques à s'affranchir du protectorat ecclésiastique de l'Occident ; nous savons que sa politique ne fut point celle de Babhowaï qui dénonça à l'empereur Zénon la tyrannie de Pérôz, et fut, de ce chef, crucifié.

Mais quand, par les soins d'Acace et de Barṣauma, un fossé profond eût été creusé entre l'Église Orientale et celle d'Occident, il y eut comme une sorte d' « établissement » de l'Église, bien moins imparfait que celui qui avait été ébauché en 410. Moralement séparée de Constantinople, l'Église orientale devenait aux yeux des rois une église loyaliste, nous dirions volontiers nationale. Elle y perdit un peu de son indépendance, car les souverains intervinrent presque toujours, surtout depuis 552, dans le choix du catholicos. Mais elle y gagna en sécurité et

en prestige. Le bras séculier fut parfois mis au service des patriarches pour réduire les dissidents. Ces hauts personnages furent plus souvent qu'autrefois employés comme ambassadeurs à Constantinople. Surtout les persécutions cessèrent à peu près complètement, et si quelques martyrs sont mis à mort, c'est en général parce qu'on a pu prouver qu'ils étaient des transfuges du mazdéisme. Ainsi s'expliquent par exemple les martyres de Grégoire Pirangušnasp, du prêtre Georges, le controversiste, et d'Išò' sabhran.

Sur ce point, les rois demeurèrent inflexibles. Le mazdéisme resta toujours la religion d'état. De même qu'aujourd'hui l'apostolat auprès des musulmans est pratiquement interdit aux chrétiens, et la conversion des musulmans considérée comme un crime, ainsi dans l'empire des Sassanides, le prosélytisme était défendu, et la conversion des mages traitée comme une apostasie. Mais sous les règnes des princes qui se montrèrent plus favorables aux chrétiens comme Chosroès Ier, l'inquisition ne fut pas bien sévère ; car le christianisme fit d'excellentes recrues parmi les sectateurs de Zoroastre. Il semble d'ailleurs qu'au moins durant la troisième période, il fallût toujours une dénonciation pour introduire une action judiciaire contre un transfuge du magisme.

Nous avons ci-dessus retracé sommairement l'histoire des luttes que soutinrent les archevêques de Séleucie pour mettre leur primauté au-dessous de toute contestation. L'Église Syrienne orientale est une église fortement centralisée. A sa tête, le catholicos, grand-métropolitain, qui depuis Dadhiso' échange ce dernier titre pour celui de patriarche. Il est l'égal des quatre grands patriarches d'Occident, et comme eux, d'institution apostolique. Les textes canoniques le comparent souvent à Pierre, souverain directeur du collège des apôtres. Choisi d'abord par

le clergé et le peuple de Séleucie, plus tard avec l'assentiment de deux ou trois métropolitains, il est dès le moment de son « perfectionnement » le maître incontesté de tous. Il se réserve le « perfectionnement » des évêques consacrés dans leurs provinces respectives. Il doit à la vérité se faire assister par deux ou trois évêques au moins « qui tiennent lieu de concile général, suivant la parole du maître : où deux ou trois seront réunis en mon nom, etc... » pour décider des affaires de l'église ou pour déposer un collègue ; mais cette restriction juridique, résultat d'une protestation unanime contre le patriarche Joseph, ne diminuait guère l'influence du catholicos. Il lui était facile, en effet, d'avoir à sa dévotion les évêques de l'éparchie patriarcale dont le droit de préséance sur les autres évêques était intimement lié à la primauté de l'évêque de Séleucie. Le concile général que les anciens canons avaient institué comme contrepoids à l'autorité suprême fut en fait dirigé exclusivement par le catholicos. Tout d'abord ce synode devait se réunir tous les deux ans ; mais depuis Babhaï Ier, il ne se réunit plus que tous les quatre ans, au commencement de l'automne. Ézéchiel en fixa la date avant le grand jeûne. Tous les évêques devaient y assister ou, du moins, envoyer un représentant porteur d'un écrit motivant leur absence, et chargé de souscrire pour eux. Le patriarche se réservait le droit de convoquer des synodes généraux extraordinaires chaque fois qu'il le jugerait opportun. Très généralement, les catholicoi réunirent en concile les métropolitains et évêques qui s'étaient rassemblés à Séleucie pour l'élection du nouveau patriarche.

Au-dessous du patriarche étaient les métropolitains, établis sous Isaac dans chacun des chefs-lieux de province. Au nombre de cinq primitivement, les éparchies furent bientôt portées au nombre de sept (y compris la province patriarcale). Nous avons donné plus haut la liste des cinq

premières. Les deux nouvelles furent l'éparchie de Pars et celle de Merw. L'éparchie de Pars comprenait l'Iran proprement dit, et les deux rives du Golfe Persique, la rive sud constituant avec les îles qui la bordent, le pays des Qaṭrayē. Le chef-lieu était Rewardašir. Nous avons dit ci-dessus que dès le vi^e siècle des colonies chrétiennes dépendant de cette province existaient dans les Indes. L'éparchie de Merw, de constitution un peu plus moderne, mais remontant toutefois au ve siècle, comprenait le Khorasan et les vallées adjacentes. A l'époque dont nous nous occupons, Hérat et Merw semblent avoir été les évêchés les plus lointains, dans la direction de la Chine.

Ces éparchies étaient soigneusement hiérarchisées, et l'ordre des préséances exactement établi, non seulement entre les métropolitains, mais aussi entre les évêques de chaque éparchie, le premier évêque de l'éparchie patriarcale ayant le pas sur les premiers des sept autres éparchies, et ainsi de suite.

Le métropolitain était responsable de l'administration de son éparchie. Mais son autorité n'était pas telle qu'elle pût porter ombrage à celle du patriarche. Son rôle consistait à présider au choix des évêques et à consacrer les élus avec l'assentissement du patriarche qui se réservait le « perfectionnement ». Le perfectionnement était comme une seconde consécration qui conférait au nouvel élu la juridiction sur son diocèse. Le catholicos récitait quelques prières sur le candidat au perfectionnement, que l'on faisait asseoir au banc des simples prêtres pour marquer le caractère essentiel du rit de perfectionnement, puis, lui imposait ses insignes, le ma'phra, sorte de pluvial, le birûna, sorte de mître, et la crosse. Alors seulement, l'élu pouvait prendre possession de son église, et y exercer les fonctions épiscopales. Un clerc lésé par son ordinaire pouvait en appeler au tribunal du métropolitain qui devait

être assisté des autres évêques de l'éparchie. Ces sortes d'affaires se jugeaient au synode provincial qui se réunissait d'abord deux fois l'an, suivant les prescriptions du concile de Nicée, et depuis Ézéchiel, une fois seulement au mois d'Élul. On pouvait d'ailleurs en appeler au patriarche qui se réservait de nommer une commission d'enquête, choisie au besoin dans une éparchie voisine. Mais, tandis que la juridiction du patriarche est universelle, celle du métropolitain est limitée à son propre diocèse. Il ne peut faire acte d'ordinaire dans les diocèses qui composent son éparchie.

L'autonomie de l'évêque est donc maintenue. Il est le maître absolu de son diocèse. L'ordination des clercs, la création des paroisses, leur organisation spirituelle et matérielle, la nomination des économes, sont de son ressort. Il est secondé par un archidiacre (qui peut être prêtre), surtout pour l'administration temporelle et pour l'ordonnancement du service liturgique à la cathédrale. Un chorévêque (plus tard un périodeute) visite pour lui les campagnes et les bourgs. Il dirige un groupe de prêtres et de diacres soigneusement hiérarchisés, les prêtres de la ville ayant le pas sur ceux de la campagne, et les réunit en synode au moins une fois par an pour les instruire des canons et connaître de leurs litiges. Quant aux ordres inférieurs, ils sont assez mal connus et nous ne saurions dire au juste en quoi consistaient les fonctions des sous-diacres et des clercs mineurs dont les noms mêmes ont varié avec les lieux et les époques.

Les laïcs ne pouvaient pas intervenir d'eux-mêmes dans l'administration ecclésiastique. Ils étaient cependant associés aux clercs dans la présentation des candidats à l'épiscopat. Ils contrôlaient la gestion des biens d'Église, et aussi de ceux des mineurs dont la tutelle était confiée à l'Église, mais seulement sur l'invitation de l'évêque qui les nommait et les révoquait à son gré. Il est naturel tou-

tefois que certains d'entre eux, qui occupaient une position élevée dans les provinces ou à la cour, aient joui d'une considération particulière, et exercé une très grande influence. Le fait que bien des conciles ont protesté contre les clercs qui faisaient intervenir les laïcs pour forcer la main à l'évêque ou pour monter une cabale contre lui, prouve que le péril existait. On sait d'ailleurs de quel poids pouvaient être les recommandations ou les ordres d'un Gabriel de Šigar ou d'un Yazdin, grand argentier de Chosroès II.

L'ordre monastique était entièrement subordonné aux évêques ; nous ne connaissons pour l'époque qui nous occupe qu'une seule exemption, celle que, pour des raisons toutes spéciales, Sabhrišò consentit aux moines de la montagne de Šigar en les soumettant directement à l'autorité patriarcale. L'évêque intervenait dans la nomination des supérieurs. Il surveillait l'administration temporelle des cloîtres, et on ne pouvait en fonder sans son autorité. Il pouvait refuser de les consacrer, si les revenus que les patrons avaient alloués étaient insuffisants. Les précautions les plus minutieuses étaient prises pour que les moines ne pussent empiéter sur l'autorité et la popularité du clergé. Jusqu'au milieu du VIe siècle, on ne put élever de monastères que dans des lieux retirés, éloignés des églises cathédrales ou paroissiales. Les moines, tenus à la résidence, ne pouvaient administrer le baptême et l'eucharistie qu'à certains jours de fête. Les canons d'Iso'yabh stigmatisent et ridiculisent la conduite des laïcs qui, au lieu de faire profiter de leurs largesses l'église de leur résidence, iraient porter leurs libéralités à quelque cloître éloigné renommé pour la sainteté de ses habitants, ou pour ses reliques insignes. D'ailleurs, les relations habituelles entre les évêques et les moines paraissent avoir été excellentes ; ce qui s'explique et par le soin que prirent les moines d'observer les canons, et par le fait

que, surtout depuis l'abolition officielle du célibat, les clercs les plus distingués, et qui pouvaient aspirer à l'épiscopat, embrassaient la profession monastique.

C'est le lieu d'en esquisser à grands traits l'histoire. Le fondateur du monachisme en Orient est Eugène, originaire de Clysma en Égypte. Ce n'est pas, nous l'avons dit plus haut, qu'il n'existât bien avant lui des communautés d'hommes ou de femmes qui portaient le nom de fils ou filles du pacte (expression sémitique qui équivaut à celle-ci : hommes ou femmes ayant fait des vœux). Mais ce nom fut bientôt réservé aux clercs, tandis que les moines dont nous nous occupons empruntèrent aux Égyptiens leur méthode et pratiquèrent la vie érémitique et la vie cénobitique, selon la formule de saint Antoine et des Pères du désert. Eugène, que les Syriens orientaux appellent Awgīn, émigra d'Égypte avec un certain nombre de disciples vers 362. Nous ignorons à quel propos, car les détails que contiennent à son sujet les documents hagiographiques sont fabuleux. Il s'établit du côté de Qardū, dans les montagnes situées entre le Tigre et la ville de Nisibe. Ses disciples que la tradition affirme avoir été au nombre de 70 se répandent un peu partout, et peuplent d'ermitages les solitudes de l'Adiabène, de Beth Garmaï. S'il faut en croire la légende, ils poussèrent jusqu'en Babylonie et en Arabie.

Mais la meilleure preuve que les récits des hagiographes sont au moins exagérés, c'est que l'institut monastique déclina rapidement, et n'a, pour ainsi dire, pas laissé de traces dans la législation ou dans l'histoire. Il était réservé à Abraham de Kaškar de donner une vigueur nouvelle au mouvement religieux. Neveu du grand Narsès, le professeur de Nisibe, il fit un voyage en Égypte, pour s'exercer dans la profession monacale, et séjourna longtemps à Scété. De retour en Mésopotamie, sous le pontificat d'Ézéchiel, ou même dès le temps de Marabha, il fonda sur le

mont Izala, (le célèbre 'Tur'Abhdîn) près Nisibe, non loin de l'endroit où s'était établi Eugène, un célèbre monastère qui devint promptement florissant sous la conduite de ses successeurs, Dadhiso' et Babhaï le Grand. Bientôt de pacifiques essaims sortirent de ce monastère pour se répandre un peu partout et spécialement dans les éparchies du Nord. Le plus connu parmi les monastères issus du Grand Monastère d'Abraham est celui de Beth' Abēh, fondé au commencement du VIIe siècle. Nul doute que l'établissement de la vie cénobitique n'ait été puissamment encouragé par les patriarches. On peut assurer que l'œuvre d'Abraham fut de la plus haute importance pour l'Église Orientale. Les moines nestoriens, instruits et austères, luttèrent avec efficacité contre le prestige des moines jacobites, et les docteurs du Grand Monastère, Babhaï à leur tête, jouèrent un rôle capital dans les assauts redoutables que subit le nestorianisme sous Chosroès II.

Il nous reste à dire quelque chose de cette doctrine si âprement attaquée par les monophysites. Ce n'est pas une tâche aisée, dans l'état actuel de la science. Elle ne pourra être menée à bien que lorsqu'on aura retrouvé ou publié en entier les écrits des docteurs du temps, Babhaï, Narsès, et surtout ceux de Marabha et de son école. Voici comment, provisoirement du moins, on peut, semble-t-il, classer les documents qui nous sont connus, et spécialement les symboles officiels qui sont contenus dans la collections des synodes. Il convient tout d'abord de distinguer la doctrine officielle, et les courants d'opinions.

La doctrine officielle de l'Église orientale n'est pas, au moins avant le VIIe siècle, le nestorianisme intégral. On sait que l'attachement des Antiochiens à Nestorius provenait plutôt de sympathie pour sa personne que pour sa doctrine. Théodoret, réhabilité par le concile de Chalcédoine, Ibas, mort évêque d'Édesse en 457, représentent l'orthodoxie orientale contre le monophysisme des Egyptiens, et

luttent pour l'église d'Antioche contre celle d'Alexandrie représentée par ses patriarches. Nestorius est à leurs yeux la victime de Cyrille, comme Jean Chrysostôme avait été celle de Théophile, et c'est pourquoi on n'obtint jamais d'eux un anathème formel contre Nestorius, bien qu'ils répudiassent (Théodoret surtout) ce qu'il pouvait y avoir d'exagéré dans la doctrine de l'évêque de Constantinople.

Or, la doctrine officielle de l'Église syrienne orientale a été, jusqu'au VIIe siècle, la doctrine de Théodoret et d'Ibas. On ne saurait trop redire que les données de Simon de Beth Aršam qu'Assemani a reprises à son compte sont tout à fait inexactes. Le novateur en matière de doctrine était Philoxène de Mabug et non pas Barsauma de Nisibe. Ce dernier était parfaitement d'accord avec Acace sur les questions de doctrine. Tous deux demeurèrent fidèles à leurs maîtres d'Édesse. Et l'on peut dire que ce que l'on appelle l'Introduction du Nestorianisme en Perse n'a jamais existé. L'Église orientale a pris son mot d'ordre à Antioche (cf. la fameuse lettre d'Ibas à Maris) et n'a pas subi de révolution religieuse.

L'orthodoxie orientale reconnaissait en Jésus-Christ deux natures (kianē) deux hypostases (q^e^nōmē) et une personne (parṣopa, l'équivalent phonétique, mais non métaphysique, du grec πρόσωπον). Mais il faut savoir que pour les nestoriens comme pour les monophysites, le q^e^ noma coïncidait avec le kiana, et que la distinction entre nature et hypostase est d'importation byzantine. Dans l'Église d'Orient, Sahdona est, à ma connaissance, le premier qui l'ait introduite. Iso·yabh III proteste alors contre cette nouvelle terminologie. « Vous savez, dit-il, que de l'introduction de l'unité de q^e^noma du Christ, plusieurs formes de blasphèmes sont arrivées. Car ce q^e^ noma unique doit nécessairement indiquer une nature : kiana. Vous le savez tous... bien que cet homme ignorant et stupide le croie impossible, et qu'il semble entendre

q^e noma par parṣopa, c'est-à-dire le parṣopa par le terme q^e noma, comme il a essayé de le démontrer ». Ainsi dire un q^e noma, c'était dire une nature. Sur ce point de métaphysique, les nestoriens et les monophysites sont d'accord entre eux.

Les textes abondent, où les patriarches de Séleucie professent la doctrine que nous venons d'esquisser. Je citerai quelques lignes caractéristiques du symbole d'Išoʿyabh Ier.

« Le Verbe est devenu chair et a habité parmi nous. Il est devenu sans changer. Celui qui est égal à Dieu s'est dépouillé de lui-même et a pris l'état de serviteur. Il a pris, sans addition, parce que dans son essence comme dans son assomption, son être est demeuré sans changement : Jésus-Christ, fils de Dieu, Dieu Verbe, lumière de lumière. Il est descendu et devient corps et homme dans une économie supérieure à tout changement ou mutation, N.-S. J.-C., né du Père avant tous les temps, dans sa divinité; dans la chair né de Marie toujours Vierge, dans les derniers temps, sicut idem sed non in iisdem. » Et plus loin : J.-C., le fils de Dieu, Dieu par dessus tout, dans sa divinité éternellement engendré par le Père, sans mère ; né dans son humanité de sa mère sans père, sicut idem sed non in iisdem. J.-C., le fils de Dieu, a souffert dans sa chair, sicut idem, mais dans la nature de sa divinité, le Christ fils de Dieu est élevé au-dessus de la souffrance » etc.

On voit percer le souci de se défendre contre le monophysisme. Certaines expressions rappellent les définitions de Chalcédoine. Un canon de ce concile est cité dans les canons de Marabha.

Nous ne dissimulerons point que l'Église orientale a officiellement rejeté la communion des idiômes. C'est que communion à ses yeux équivalait à confusion. Mais voici dans quel esprit les auteurs de l'apologie à Chosroès II

rejetaient (Objections aux monophysites, III), l'expression θεοτόκος : « Celui qui appelle la Sainte Vierge *simpliciter* Mère de Dieu, comment échappera-t-il à l'impiété de ceux qui nient l'humanité du Christ, et celui qui la nomme *simpliciter* mère d'un homme, comment ne sera-t-il pas compté au nombre de ceux qui nient sa divinité ? Si nous comprenons ensemble sous le terme Christ la divinité et l'humanité, celui qui la nomme mère du Christ confond dans une seule confession de la vérité toute négation impie de sa divinité et de son humanité. » Il est curieux de rencontrer plus bas (n° VI) des expressions qui, un peu plus tard, auraient été condamnées comme monothélites : « Les Écritures nous apprennent que le Christ est parfait, Dieu et homme dans une seule filiation, une seule puissance, une seule opération, une seule volonté, une seule économie. »

Un pape pouvait rejeter l'expression « Unus de trinitate passus est » parce que cette formule conciliatrice, susceptible d'une interprétation orthodoxe, masquait un retour offensif des monophysites. On comprendra que les orientaux, entourés de théopaschites et de sévériens ardents aient pu rejeter l'expression de θεοτόκος. Cette expression est, en effet, orthodoxe, mais prête à l'équivoque, surtout dans sa traduction syriaque. Les Orientaux ont pu préférer l'expression χριστοτόκος, Christ étant entendu dans le sens personnel.

Ce n'est pas que nous voulions dissimuler l'existence de courants d'opinions tendant à un nestorianisme rigide. A la vérité, le nom de Nestorius ne paraît dans aucun document officiel avant celui que nous venons de citer et qui est de 612. Cette abstention est significative. Mais les écrits du maître de Nestorius, Théodore de Mopsueste, que les nestoriens appellent « l'Interprète » par antonomase, furent canonisés dès la fin du ve siècle. Ceux de Diodore et de Nestorius, ou plutôt une collection

d'opuscules de Nestorius que l'on avait mis sous le patronage autorisé d'Amphilochius d'Iconium, d'Athanase, d'Ambroise, etc..., avaient été traduits en syriaque par les élèves d'Édesse. Il est évident que certains esprits, et les meilleurs, devaient tirer les conclusions logiques des propositions peu orthodoxes que contenaient ses ouvrages. Narsès de Nisibe, pour ne citer que lui, ne craignait pas de défendre la doctrine intégrale « des trois grands docteurs ». Mais d'autres docteurs, plus en conformité peut-être avec la foi traditionnelle de l'Église orientale, que la doctrine absolue de la συνάφεια et de l' « union morale » devait rebuter, ou mieux informés des opinions et controverses occidentales, préférèrent suivre le chemin plus large et moins ruineux de saint Chrysostôme. Ḥannana, nous l'avons dit plus haut, critiqua Théodore et les deux autres docteurs, averti sans doute par la condamnation des Trois Chapitres. Son école ne paraît pas lui avoir survécu ; les attaques plus pressantes du monophysisme firent naturellement que les orientaux accentuaient leur opposition. Toutefois, un des ambassadeurs qui accompagnèrent Iso'yabh II auprès d'Héraclius apprit des docteurs melkites qu'on pouvait imaginer un juste milieu entre le monophysisme et le nestorianisme. Sahdona importa dans son pays la distinction subtile dont nous parlions plus haut. Il ne réussit pas à la faire accepter; son compagnon d'ambassade, alors métropolitain d'Adiabène, plus tard patriarche sous le nom d'Iso'yabh III l'attaqua avec une violence inouïe, et Sahdona (Martyrius) se retira sur les terres byzantines. Il ne laissa pas derrière lui de parti constitué. Le nestorianisme rigide prévalut ; mais ce nestorianisme rigide eût certes paru bien mitigé à l'auteur des anathèmes contre Cyrille.

Nous en avons assez dit pour faire comprendre que la question de l'orthodoxie de l'Église syrienne orientale est difficile à poser, et bien plus encore à résoudre. Nous ter-

minerons par une dernière considération. Marē[1] raconte qu'Iso'yabh Ier, étant envoyé en ambassade auprès de Maurice, cet empereur lui dit : « Depuis le concile de Chalcédoine, nous n'avons plus de rapports, et nous ne savons pas si notre doctrine s'est maintenue, ou si vous y avez changé quelque chose. Je voudrais que tu m'exposes ta foi par écrit. » Išo'yabh le fit et l'empereur l'approuva. Il célébra la liturgie devant lui et ils communièrent. A son tour il communia à leur liturgie, et il dit à l'empereur qu'il ne lui reprochait qu'une chose : d'anathématiser un homme qui ne le méritait pas. L'empereur dit : « S'il a tenu la foi que tu as exposée par écrit, il n'est pas excommunié ; sinon, il est certainement anathème. En tous cas, il n'importe pas d'en faire mémoire. Nous sommes vôtres, vous êtes nôtres ». Sabhrisô reçut des témoignages de la vénération du même empereur. Iso'yabh II eut avec Héraclius à Alep une entente cordiale ; il exposa sa doctrine et communiqua *in sacris* avec les prélats melkites. Ces faits nous semblent significatifs. Mais si Maurice et Héraclius, entourés de théologiens subtils et fort au courant des controverses christologiques, de fins limiers flairant l'hérésie à une lieue, n'ont pas craint de se commettre avec les patriarches de Séleucie, ne serait-il pas téméraire, éloignés comme nous le sommes de cet âge d'or des discussions dogmatiques, et si dépourvus de documents, de prononcer une condamnation absolue sur la doctrine officielle de l'Église syrienne orientale, sur la foi de docteurs jacobites que le patriotisme d'Assemani a transformés en parangons d'orthodoxie ?

Nous voici parvenus au terme de cette étude nécessairement sommaire Nous espérons la reprendre bientôt en y ajoutant les détails et les éclaircissements qu'elle com-

1. Ed. Gismondi, trad. p. 49.

porte. Puissions-nous, du moins, avoir attiré l'attention sur une partie de l'Histoire ecclésiastique assez généralement ignorée. Au moment où les études byzantines se poursuivent avec ardeur, il importe de chercher à mieux connaître le grand empire rival. L'histoire des chrétientés persanes est un chapitre considérable de l'histoire de la dynastie sassanide [1].

Paris.

JÉROME LABOURT.

1. ERRATA au premier article. — P. 120, dans le tableau synchronique, lire :

Qawâdh I 488-531.
Chosrau Ier 531-578.
Hormizd II 579-590.
Chosrau II 590-628.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
DANS SAINT AUGUSTIN[1]

PENDANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. CONSÉQUENCES DU PÉCHÉ ORIGINEL. LE LIBRE ARBITRE ET LA NATURE PURE.

Tout homme naît pécheur. Le péché qui souille ainsi chacun de nous à son entrée dans le monde, c'est la concupiscence. Cette concupiscence est en nous parce qu'elle a présidé à l'acte qui nous donna naissance ; d'où il suit que le péché originel se transmet par la génération. Toujours mauvaise en elle-même, la concupiscence cesse de nous être imputée à partir du baptême, à moins que nous ne donnions notre consentement à ses suggestions. Voilà ce que nous avons appris jusqu'ici à l'école d'Augustin. Recueillons maintenant les renseignements qu'il nous donne sur les conséquences du péché originel.

Nous connaissons déjà à peu près ses idées sur le sort des enfants morts sans baptême. Nous l'avons entendu, dans le sermon 294, prononcé en 413, rejeter hautement, au nom de l'Évangile, le lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer que les pélagiens attribuaient à ces enfants. Nous l'avons entendu rappeler, qu'au jour du jugement, on sera nécessairement à droite ou à gauche. A droite, ce sera le ciel ; à gauche, ce sera l'enfer avec le feu éternel. Or les enfants morts sans baptême ne seront pas, de l'aveu des pélagiens eux-mêmes, admis dans le ciel. Ils n'auront donc d'autre partage que les supplices de l'enfer [2].

1. Voir *Revue*, VI, 1901, p. 385 ; VII, 1902, p. 128.
2. Voir *Revue*, VI, 1901, p. 413.

Le sermon 294 que nous venons de résumer semble identifier le sort des enfants en question avec celui des pécheurs adultes. On éprouve la même impression à la lecture d'un passage du *De peccatorum meritis* (412), où Augustin déclare que quiconque ne sera pas dans la compagnie du Sauveur sera mêlé aux réprouvés. « Il n'y a pas de moyen terme, dit-il, et l'on est nécessairement avec le diable dès lors qu'on n'est pas avec le Christ. Aussi le Seigneur, voulant enlever de l'esprit des hétérodoxes je ne sais quel moyen terme qu'ils essaient d'assigner aux enfants non baptisés..... a prononcé cette sentence définitive : *Quiconque n'est pas avec moi est contre moi*[1]. »

D'autre part, dans le même livre, le saint docteur permet de croire que les enfants qui sortent de ce monde sans être régénérés subissent la peine la plus douce[2]. Dans l'*Enchiridion*, écrit huit ans plus tard, il se prononce dans le même sens avec plus d'assurance et dit[3] : « Certainement ceux qui n'ont ajouté aucun autre péché au péché originel subiront la peine la plus douce de toutes. » Dans le traité *Contre Julien*, cette même doctrine reparaît avec les développements suivants : « Je ne dis pas que les petits enfants morts sans baptême doivent subir une peine telle qu'il serait préférable pour eux qu'ils ne fussent pas nés. Cette parole du Seigneur (*melius erat homini illi non nasci*) ne s'applique en effet qu'aux grands criminels, elle ne s'applique pas à tous les pécheurs. Ce qui a été dit de Sodome n'est pas vrai de Sodome seulement, et, au jour

1. *De peccat. meritis*, I, 55 ; «.... nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo qui non est cum Christo ».

2. *Ibid.*, I, 21 : « Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. »

3. *Enchirid.*, 93 : « Mitissima sane omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. »

du jugement, il y aura des degrés divers dans le châtiment des pécheurs. Cela étant, comment douter que les enfants morts sans baptême, qui n'ont d'autre péché que le péché originel, subiront la peine la plus douce ? Quelle sera cette peine ? Je ne puis le préciser Du moins je n'ose dire qu'il vaudrait mieux pour eux ne pas naître [1]. »

Il est certes difficile de comprendre comment l'existence peut être un bien pour des êtres condamnés à vivre dans le feu. On a donc le droit de se demander si, au moment où il envoyait au feu de l'enfer les enfants non baptisés, Augustin considérait leur existence comme un bien, et si, au contraire, quand il espérait que l'autre vie ne serait pas pour eux un mal, il les plaçait dans le feu. On a, en d'autres termes, le droit de se demander si les opinions de l'évêque d'Hippone, relativement au sort des enfants morts sans baptême, n'ont pas évolué.

Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que l'épithète *mitissima* apparaît déjà dans le *De peccatorum meritis*, c'est-à-dire un an avant que fût prononcé le sermon 294. De plus le saint docteur affirme à différentes reprises dans le *Contra Julianum* que la peine des petits enfants privés du ciel sera « grande » [2]. Il n'y a donc pas lieu de recourir à l'hypothèse d'une évolution dans les idées de saint Augustin à partir de son épiscopat [3]. Depuis 397 jusqu'à sa mort, il a condamné les âmes qui quittent ce monde avec la tache du péché originel à un feu redou-

1. *Contra Jul.*, V, 44 : « Quis dubitaverit parvulos non baptizatos... in damnatione omnium levissima futuros ? Quae, qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent ibi expediret. »

2. *Contra Jul.*, III, 9, et V, 4. Il est vrai que, dans ces deux endroits, saint Augustin se propose seulement de prouver aux pélagiens que la punition du ciel est par elle-même et indépendamment de toute autre peine, un grand supplice ; mais on y voit au moins que le saint docteur est loin d'accorder le bonheur aux petits enfants morts sans baptême.

3. On n'a pas oublié que, dans le *De libero arbitrio*, achevé en 395, Augustin croyait à l'existence d'un lieu entre le ciel et l'enfer.

table bien que tolérable. Mais comment la peine du feu peut-elle être tolérable ? Sur ce point l'adversaire de Julien ne s'est jamais nettement expliqué. Peut-être imaginait-il que le feu de l'enfer serait moins terrible le nôtre. Peut-être aussi croyait-il que les « grands coupables » seraient seuls à être plongés dans le feu et que les autres, notamment les enfants, subiront plus ou moins les ardeurs des flammes vengeresses sans être en contact immédiat avec elles [1]. Quoi qu'il en soit, le supplice des petits enfants morts sans baptême est, à ses yeux, une vérité qu'on ne saurait nier sans aller contre la foi. Sans doute il connaît une doctrine qui nie ce supplice et qui, tout en excluant du ciel les enfants en question, leur accorde un certain bonheur, mais cette doctrine c'est celle des pélagiens, celle qu'il combat toujours et partout, et qu'à la veille de mourir, en écrivant le *De praedestinatione* il traite encore comme une chimère [2].

1. Comme saint Augustin croit, sans toutefois ériger cette croyance à la hauteur d'un dogme, que le feu de l'enfer est corporel (Voir *l'Eschatologie à la fin du IVe siècle*, *Revue*, V [1900], p. 126), la seconde hypothèse est plus vraisemblable et il y a tout lieu de croire que l'évêque d'Hippone plaçait les petits enfants ainsi que les pécheurs ordinaires à une distance plus ou moins grande du feu. Ceux des Pères grecs qui semblent croire au feu matériel de l'enfer n'y plongent pas tous les damnés indistinctement (Voir saint Basile, *Reg. Brev.*, 267). En tout cas le texte de *C. Jul.*, V, 44 qu'on vient de lire prouve que saint Augustin restreignait aux très grands coupables la parole du Sauveur qui présente la non-existence comme préférable aux damnés : « Cum hoc (ut eis non nasci potius expediret) Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit. » Ceci ne cadre guère avec le tableau que font nos prédicateurs des tortures dont est puni un seul péché mortel.

2. *De Praedest.*, 25 : «... Non jam laborarent, negando originale peccatum, quaerere parvulis extra regnum Dei nescio cujus suae felicitatis locum. » Noter, à ce propos, que le canon III du grand concile de Carthage (voir Augustin, X, 1728) condamne la doctrine d'après laquelle « in regno caelorum erit aliquis medius aut *ullus alicubi* locus ubi beate vivant parvuli. » Ce canon gêna beaucoup les théologiens du moyen

Le péché originel réserve donc, selon saint Augustin, des peines physiques à ceux qui meurent sans être régénérés. Telle est sa conséquence dans la vie future. Parlons maintenant de ses effets dans la vie présente. Quelles sont les blessures que la faute d'Adam a infligé à la race humaine? En d'autres termes, quelles sont les perfections qui constituaient l'état primitif de l'homme et que le péché originel nous a fait perdre? On se rappelle que l'auteur du *De Genesi ad litteram*, après avoir, pendant une douzaine d'années, adopté la doctrine origéniste qui attribuait à Adam innocent un corps éthéré ou, comme on disait alors, *spirituel*, l'avait peu à peu abandonnée [1]. Les livres écrits au cours de la controverse pélagienne se bornent à reproduire, sur ce point, les idées que nous avons rencontrées dans le *Commentaire littéral sur la Genèse*, et ne nous apprennent rien de nouveau. On y lit donc que l'homme avait dès l'origine un corps *animal* [2]. que, dans le plan primitif du Créateur, le genre humain devait se propager par la voie de la génération et que le mariage aurait existé dans le paradis terrestre, tout comme aujourd'hui, mais avec un élément en moins. Quel est cet

âge. Comme il repoussait obstinément tout essai d'interprétation bénigne, on lui appliqua le sort auxquels étaient soumis les textes récalcitrants, c'est-à-dire qu'on le supprima (voir l'*Eschatologie à la fin du IVe siècle*, *Revue*, *l. c.*, 289) ; mais son authenticité n'en est pas moins incontestable. D'ailleurs saint Augustin y fait allusion, dans le *De origine animae*, II, 17 : « Novellos haereticos pelagianos justissime conciliorum catholicorum et sedis apostolicae damnavit auctoritas eo quod ausi fuerunt non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum *etiam praeter regnum caelorum.* » Voir la note des bénédictins.

1. Voir *Revue*, VI, 1901, p. 392.

2. *Civit.*, XIII, 20. Il est ici question du corps spirituel que nous recevrons à la résurrection et il est dit que ce corps différera du corps qu'avait chacun à l'origine, car « licet morituri non essent (primi homines) nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, *nondum spiritalia* sed adhuc *animalia* corpora terrena gestantes... » ; *Opus imp.*, I, 96 ; II, 99.

élément nouveau qui n'existait pas à l'origine et que le péché a surajouté ? De nombreux textes nous l'ont déjà déjà appris, c'est la concupiscence ; et l'on a encore présente à la mémoire la fameuse apostrophe à Julien : « Si tu veux savoir ce qu'était le mariage avant le péché de nos premiers parents, enlève la concupiscence, n'enlève que cela.... [1] » On lit également dans les mêmes livres que le corps du premier homme, tout *animal* qu'il fût, était destiné à rester immortel et qu'il devait être transformé plus tard en un corps *spirituel* sans avoir à passer préalablement par la décomposition à laquelle nous sommes aujourd'hui condamnés ; mais on apprend aussi que, pour échapper à la mort, il devait se nourrir des fruits de l'arbre de vie et que, par conséquent, son corps n'était pas immortel par nature mais par grâce [2]. Tous ces renseignements, redisons-le, nous les avons rencontrés dans le *De Genesi ad litteram* [3]. En revanche en voici d'autres que les écrits postérieurs à 411 sont seuls à nous fournir.

Adam fut créé à l'état d'adulte et doué d'une science si étendue qu'il put donner des noms à tous les animaux [4]. Ces privilèges devaient-ils passer à ses descendants et se perpétuer dans la famille humaine ? L'auteur du *De Civitate* entre ici dans des distinctions. L'hypothèse d'après laquelle les enfants, au sortir du sein de leurs mères, auraient eu une taille d'adultes, sans être absolument impossible, soulève à ses yeux certaines difficultés. Il

1. Voir *Revue*, VI, 1902, p. 132; *De peccat. mer.*, II, 36 : «... et quamvis corpus animale gestarent nihil oboediens in illo adversum se moveri sentiebant. »

2. *Civit.*, XIII, 20, mentionné plus haut, p. 213.

3. Naturellement à partir du jour où il renonça à la conception semi-origéniste de l'état primitif du genre humain, saint Augustin plaça le paradis sur la terre (*De Genesi ad litteram*, VIII, 1 et 13) ; mais il crut la science humaine incapable d'en fixer l'emplacement (*ibid.*, 14) : « locus ipse paradisi a cognitione hominum est remotissimus. »

4. *De peccat. mer.*, I, 68 ; *Opus imp.*, V, 1 ; V, 61.

n'ose donc affirmer que, dans l'état de justice originelle, les enfants fussent nés grands. Ce dont il est sûr, c'est que ces enfants, dès leur apparition dans le monde, auraient eu l'usage de tous leurs membres, comme l'ont les petits de certains animaux [1]. Quant à l'état intellectuel, nul doute que l'ignorance profonde dans laquelle l'humanité est aujourd'hui plongée n'eût pas existé et que chacun eût été pourvu des connaissances nécessaires ou utiles [2].

Adam possédait de plus le don inestimable du libre arbitre [3]. N'ayant point à traîner le boulet de la concupiscence, il était le maître de ses déterminations et de ses actes. L'observation de la loi divine était à sa portée. Il pouvait conserver l'état où il avait été placé et arriver en paix jusqu'au jour où Dieu, le confirmant dans le bien, lui assurerait une éternelle félicité.

Tel est le tableau qu'Augustin nous trace de l'état primitif d'Adam ; telles sont les prérogatives dont, selon lui, notre père commun fut doté à l'origine et dont nous devions hériter nous-mêmes. Dès lors chacun peut mesurer du regard les conséquences du péché originel et se rendre compte de ce que la désobéissance du premier homme a fait perdre à sa postérité. Cependant, un point mérite de fixer quelque temps notre attention. Nous venons d'entendre Augustin mettre en relief le libre arbitre dont Adam était pourvu pendant son séjour dans le paradis. Quelle idée se fait-il donc du contraste qui existe, sous ce rapport, entre notre condition actuelle et la condition de l'homme avant son péché ? Comment conçoit-il l'état moral de l'humanité déchue ? Recueillons ses textes et laissons-le parler.

1. *De peccat. mer.*, I, 68.
2. *Ibid.* et *Civ. Dei*, XXII, 22.
3. *De nat. et grat.*, 50 ; *De correpl. et grat.*, 28 ; *De dono persever.*, 13 ; *Opus imper.*, V, 61.

Voici ce qu'on lit dans l'*Enchiridion* : « L'homme, en abusant de son libre arbitre, s'est perdu lui-même et a perdu en même temps le libre arbitre qu'il possédait. Pour se donner la mort il faut vivre, mais on ne vit plus quand on s'est tué et l'on ne peut se ressusciter soi-même. Ainsi, l'homme a péché par son libre arbitre, mais, quand le péché est devenu vainqueur, le libre arbitre a été perdu [1] ». Ceci a été écrit vers 421. Déjà les écrits antérieurs à cette date contenaient des expressions semblables [2] ; C'est ce qui amena de bonne heure Julien d'Eclane à accuser Augustin de rejeter le libre arbitre [3]. Saint Augustin répondit avec indignation que cette accusation était une calomnie. « Qui de nous, s'écria-t-il, a jamais dit que le péché du premier homme a fait disparaître le libre arbitre du genre humain ! Sans doute il y a une liberté qui a fait naufrage dans le péché, mais c'est seulement celle qui, dans le paradis, mettait l'homme en possession de la justice et de l'immortalité [4] ».

Cette réplique ne laisse pas de nous étonner. Julien n'inventait rien. Son illustre adversaire avait vraiment tenu le langage qui lui était reproché. Il devait le tenir encore dans la suite. Il devait, par exemple, écrire en 427 dans les *Rétractations* que « la volonté est libre dans la mesure où elle est délivrée (par la grâce) et que, dans la

1. *Enchirid.*, 30 : «... ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. »

2. Par exemple le *De perfect. justitiae*, 9 (écrit en 415) : «... Per arbitrii libertatem factum ut esset homo cum peccato ; sed jam poenalis vitiositas subsecuta, *ex libertate fecit necessitatem* » ; *Epist.*, 145, 2 (écrite en 412) : « (*voluntas*) quae nec libera dicenda est quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita. »

3. Voici l'accusation de Julien telle qu'elle est rapportée par Augustin (*Ad Bonifac.*, I, 4) : « Dicunt illi manichaei.... quia primi hominis peccato, id est, Adae, liberum arbitrium perierit, et nemo jam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur. »

4. *Ad Bonifac.*, I, 5.

même mesure, elle mérite le nom de volonté »[1]. Et pourtant Augustin pouvait légitimement protester. C'est qu'en effet, s'il lui arrive parfois de parler, sans aucune restriction, de la ruine infligée à l'homme par le péché dans le domaine de la volonté, il déclare hautement, dans d'autres circonstances, que cette ruine n'est pas complète. Il dit dans l'*Enchiridion* : « Celui qui fait volontiers la volonté de son maître le sert librement. Celui donc qui est l'esclave du péché est libre pour pécher. Mais il ne sera libre pour faire le bien que lorsqu'il aura été délivré du péché et qu'il sera devenu l'esclave de la justice.... Pour que cette liberté de faire le bien existe dans l'homme vendu et esclave, il faut qu'il ait été racheté par celui qui a dit : « *Quand le Fils vous aura délivrés vous serez libres*[2]. » Ce texte suffirait à nous instruire. En voici un autre d'une clarté qui peut difficilement être surpassée : « Nous ne disons pas que le péché d'Adam a fait disparaître le libre arbitre. Nous disons seulement que ce libre arbitre, considéré dans les hommes soumis au diable, a le pouvoir de pécher, mais qu'il n'a pas le pouvoir de vivre conformément aux lois de l'honnêteté et de la piété, si ce n'est après que la volonté de l'homme a été délivrée par la grâce de Dieu[3].... La volonté, qui est libre dans le mal parce qu'elle y trouve son plaisir, n'est pas libre dans le bien parce qu'elle n'a pas été délivrée[4]. » Quand cette

1. *Retract.* I, xv, 4 «... in tantum enim libera est in quantum liberata est et in tantum appelatur voluntas. » Il ajoute qu'autrement son vrai nom est plutôt : « *cupiditas* ».

2. *Enchirid.*, 30

3. *Ad Bonifac.*, II, 9 : « Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo... »

4. *Ibid.*, I, 7 : « Sed haec voluntas quae libera est in malis quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est quia liberata non est. » Voir encore *ibid.*, I, 6 (fin) : « Nec liberum in bono erit quod liberator non liberaverit, sed in malo liberum habet arbitrium. » *Ibid.*, III,

dernière phrase tomba sous les yeux de Julien, elle lui parut une énormité. Sans respect pour l'âge et la gloire de son adversaire, le bouillant évêque d'Eclane l'apostropha en ces termes : « Tu as écrit que la volonté est libre dans le mal mais non dans le bien. Joignant l'insanité au blasphème, tu mets la liberté là où, de ton propre aveu, tout choix est impossible [1]. » Il s'attira la réplique suivante : « Si, pour être libre, il faut pouvoir choisir entre le bien et le mal, Dieu n'est donc pas libre, lui qui ne peut vouloir le mal [2] ».

Nous avons entendu saint Augustin nous dire, tantôt que l'homme déchu a perdu son libre arbitre et tantôt qu'il l'a conservé. Nous sommes maintenant en mesure de saisir la pensée qui se cache sous ces expressions en apparence contradictoires. Voici comment on peut la formuler. L'homme, depuis la faute d'Adam, est condamné à vouloir et à faire le mal. Comme le choix entre le bien et le mal n'est pas de l'essence de la liberté, l'homme est libre, il se porte au mal librement. La chute lui a fait perdre le pouvoir de faire le bien, mais seulement celui-là. Toutefois, comme ce pouvoir était un don précieux, on peut dire, avec une égale vérité, que le péché originel a fait perdre

24 : « Et liberum ārbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet ; ad justitiam vero, nisi divinitus liberatum adjutumque non valet. » Voir encore *De Nupt.*, II, 8, etc.

1. *Opus imperf.*, I, 100.

2. *Ibid.* Saint Augustin revient sur cette pensée, *Ibid.*, I, 102 : « Ergo nec in Deo est arbitrii libertas quia malum facere non potest. » Voir encore *ibid.*, III, 118, 120. Noter le tour de l'argumentation : puisque Dieu est libre bien qu'il ne puisse faire le mal, c'est donc que la liberté ne suppose pas le choix ; dès lors on peut être libre bien qu'on ne puisse faire le bien. Cependant on a vu plus haut que, parfois, saint Augustin tient un langage différent. A ce point de vue le texte suivant mérite d'être cité (*Sermo*, 156, 12) : « Prorsus si defuerit (adjutorium Dei) nihil boni agere poteris. Agis quidem illo non adjuvante, *libera voluntate, sed male..*, ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem : *quanquam non est illa libera.* »

à l'homme son libre arbitre et qu'il le lui a conservé. L'homme déchu, en effet, possède encore une certaine liberté, mais il n'a plus celle dont il jouissait dans le paradis. Il est libre, mais selon un mot du saint docteur, « son libre arbitre n'est pas digne d'éloges, à moins qu'il n'ait été délivré par la grâce de Dieu [1]. »

La grâce ! voilà le remède qui guérit la blessure faite à la volonté par le péché d'Adam, qui lui rend la force de vouloir le bien. Fréquemment Augustin explique que la grâce ne crée pas le libre arbitre, mais qu'elle se borne à le développer et à le perfectionner. Il ne fait ainsi que se conformer à sa théorie de la liberté pour le mal. Cependant comme il lui arrive parfois de dire que la chute a fait disparaître le libre arbitre, il lui arrive aussi d'attribuer au secours divin la présence de la liberté dans l'âme. « C'est la grâce, lisons-nous dans le *De Spiritu et Littera*, qui guérit l'âme du vice du péché, c'est la santé de l'âme qui donne le libre arbitre, c'est le libre arbitre qui fait aimer la justice [2]. » Aussi, à ceux qui l'accusent de rejeter le libre arbitre, le saint docteur répond qu'il le protège au contraire et le défend puisqu'il proclame la nécessité de la grâce sans laquelle la volonté est esclave du péché. « Si nous voulons, dit-il, défendre vraiment le libre arbitre, n'attaquons pas ce qui le rend libre... Rejeter la grâce qui délivre l'arbitre et le met à même d'éviter le mal et de faire le bien, c'est vouloir que l'arbitre reste captif [3]. »

A qui est donnée cette grâce sans laquelle la volonté n'a de liberté que pour le mal ? A la foi. « Si quelqu'un affirme, lisons-nous dans la lettre à Paulin, que la foi mérite la

1. *Opus imperf.*, I, 79 : « Non aliud intellegetis esse arbitrium laudabiliter liberum nisi quod fuerit Dei gratia liberatum. »

2. *Spir. et Litt.*, 52.

3. *Epist.*, 217, 8 : « Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum ». Voir encore : *Epist.*, 194, 3.

grâce de bien faire, bien loin de le contredire, je suis complètement de son avis [1]. » Que faut-il donc penser des œuvres de ceux qui n'ont pas la foi? Augustin répond à cette question par le texte de l'épître aux Romains : *Omne quod non est ex fide peccatum est.* « Sans la foi, dit-il, les œuvres qui paraissent bonnes elles-mêmes, se changent en péchés, attendu qu'il est écrit : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché [2]. » Non pas que l'évêque d'Hippone refuse de reconnaître chez les infidèles de bons sentiments, de bonnes qualités et des actions conformes extérieurement aux règles de la justice. Il proclame au contraire hautement que l'homme, même privé de la grâce, peut accomplir certains préceptes de la loi naturelle, qu'il peut faire des actions héroïques, qu'il peut être patient, charitable, qu'il peut, en un mot, agir comme s'il était vertueux. Mais qu'importe la substance de l'acte si l'intention est viciée! Or, l'homme qui n'a pas la grâce, et, par conséquent, l'infidèle, n'a que de mauvaises intentions. S'il s'acquitte de ses devoirs, c'est par la crainte des châtiments, s'il fait du bien à son prochain, s'il se dévoue pour sa patrie, c'est par amour de la gloire, pour se faire

1. *Epist.*, 186, 7. Voir, dans le même endroit, quelques lignes plus loin : « ... utique et ipsam dilectionem quam fide impetramus ». Voir encore : *De patientia*, 17 : « (Fides) ex qua omnia bona opera incipiunt » ; *Ad Simplicianum*, I, II, 2 : « ... bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam » ; *Spir. et Litt.*, 52 : « Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum » ; — *In ps.*, 118, *Serm.*, XVII, 4 : « Ipsa fides mea qua id credidi, impetret abs te gratiam qua faciam quod mandasti » ; *Ibid.*, *Serm.*, XXI, 4 : « Per hanc (fidem) impetratur gratia quae fortes facit » ; — *In Joann.* tract., 86, 2 : « Non est ut dicas, antequam crederem jam bona operabar... quod enim est boni operis ante fidem, cum dicat apostolus ; *omne quod non est ex fide peccatum est* ? » On verra ailleurs que, selon Augustin, la foi elle-même est une grâce ; ce qu'elle obtient c'est la grâce des bonnes œuvres.

2. *Ad. Bonif.*, III, 14 : « ... sine ipsa vero (fide) etiam quae videntur bona opera in peccata vertuntur ; omne enim quod non est ex fide peccatum est ».

admirer de ses concitoyens, pour s'attirer leurs éloges. S'il pratique la continence conjugale, c'est ou bien dans un but de vaine gloire, ou bien parce qu'il y trouve son avantage, en un mot il fait le mal même quand il accomplit une œuvre bonne en elle-même [1]. « Ce n'est pas par leur objet, lisons-nous dans le *Contra Julianum*, mais par leur but que les vertus se distinguent des vices... Celui qui, en faisant une chose dans laquelle il ne paraît pas pécher, n'a pas l'intention qu'il doit avoir, est convaincu de péché [2]... La pitié est un vice quand son objet est mauvais, de même elle est un vice quand elle est pratiquée par un infidèle. Sans doute, en elle-même elle est un bien mais ce bien l'infidèle le fait mal ; or, celui qui fait mal une chose commet assurément un péché [3]. » Ailleurs le

1. *Spir. et Litt.*, 48 : « ... impiorum nec Deum veraciter justeque colentium quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus quae secundum justitiae regulam, non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, quanquam si discutiantur quo fine fiant, *vix* inveniuntur quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur. » (Dans ce texte la particule « vix » laisse à l'infidèle le pouvoir d'avoir de bonnes intentions. Ceci a été écrit en 412 ; plus tard saint Augustin sera plus intransigeant). — *Nupt. et Concup.*, I, 3 et 4 : « Donum Dei esse etiam pudicitiam conjugalem beatissimus Paulus ostendit... quid ergo dicimus quando et in quibusdam impiis invenitur pudicitia conjugalis? ... De his autem quae faciunt dictum est : *omne quod non est ex fide peccatum est.* Cum igitur faciunt haec homines sine fide quae videntur ad conjugalem pudicitiam pertinere, sive hominibus placere quaerentes, vel sibi, vel aliis, sive... humanas molestias devitantes...non peccata coercentur sed *aliis peccatis alia peccata vincuntur.* » — *Civit.*, XIX, 25 : « Virtutes quas sibi habere videtur... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes... etiam tunc inflatae ac superbae sunt : et ideo non virtutes sed vitia judicanda sunt ». Voir *l'Eschatologie à la fin du IVe siècle*, *Revue*, V [1900], p. 225

2. *Cont. Julianum*, IV, 21.

3. *Ibid.*, IV, 31. Voir encore *Ibid.*, n. 33 : « Aut certe quoniam saltem *concedis* opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen ad salutem sempiternam regnumque perducere, scito nos illud bonum hominum dicere... sine Dei gratia... nemini posse conferri... Omnia proinde cetera quae videntur inter homines habere aliquid

saint docteur explique que la volonté de l'infidèle est mauvaise, et que, comme un mauvais arbre ne saurait produire de bons fruits, de même la volonté de l'infidèle ne saurait accomplir de bonnes actions. Il explique que les infidèles, pour éviter un péché, ont recours à un autre péché. Naturellement les vertus apparentes pratiquées en dehors de la foi seront châtiées, mais avec plus d'indulgence que les actions ouvertement mauvaises « Fabricius sera puni moins sévèrement que Catilina, non qu'il soit bon, mais parce qu'il est moins mauvais ; non qu'il ait de vraies vertus, mais parce qu'il s'est moins écarté du chemin de la vertu que le conspirateur [1]. »

Mais d'où vient que tous les actes des infidèles sont mauvais, ou, si l'on veut, d'où vient que l'homme, laissé à lui-même, n'est libre que pour le mal? C'est ici que nous touchons au fond de la doctrine augustinienne. D'après l'auteur du *De Civitate*, un acte n'est bon qu'autant qu'il est rapporté à Dieu. « Assez souvent, nous dit-il, des vices qui s'étalent au grand jour sont vaincus par d'autres vices qui se dissimulent sous l'étiquette des vertus... Les vices ne sont vraiment vaincus que lorsqu'ils le sont *par l'amour de Dieu* [2]... Les vertus, si on ne les rapporte à

laudis. . scio quia non ea facit voluntas bona; voluntas quippe infidelis atque impia non est bona. » Ce texte a une importance capitale parce qu'il nous fait connaître, en même temps que la réponse de saint Augustin, la thèse précise de Julien. Selon l'évêque d'Eclane les œuvres des infidèles, bien que bonnes en elles-mêmes, ne devaient pas être récompensées au ciel; elles avaient donc ce que nous appelons aujourd'hui une bonté simplement naturelle. Voici du reste ses expressions rapportées par saint Augustin (en tête du n. 33). « Ego steriliter bonos dixi homines qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam. » Saint Augustin part de cette concession et conclut que des œuvres qui ne sont pas récompensées ne peuvent être bonnes : « Justus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam ?... »

1. *Cont. Jul.*, IV, 25 fin.

2. *Civit.*, XXI, 16 : « . . Tunc itaque victa vitia deputanda sunt cum Dei amore vincuntur ».

Dieu, sont plutôt des vices que des vertus. Rapportées en effet à elles-mêmes, elles ont beau paraître honnêtes et vraies, elles ne sont qu'orgueil et enflure : elles doivent donc être regardées comme des vices [1]. » Or, cet amour de Dieu sans lequel il n'y a pas de vraie vertu est au-dessus de l'atteinte de la volonté blessée par le péché originel et il ne lui est rendu que par la grâce. « Le premier péché, lisons-nous dans une lettre, nous a fait perdre le libre arbitre pour aimer Dieu [2]. » Voilà ce qui explique l'état de l'homme sans la grâce. Incapable d'aimer Dieu, il est réduit à vicier tous ses actes, même ceux qui, considérés en eux-mêmes, seraient bons, il pèche dans tout ce qu'il fait, il n'est libre que dans le mal. La grâce, en lui donnant l'amour de Dieu, délivre son libre arbitre enchaîné dans le mal et le rend enfin capable de faire le bien.

En résumé : ignorance, concupiscence, nécessité de mourir, liberté vouée au mal, telles sont les tristes conséquences du péché originel, tels sont les maux que la faute d'Adam a introduits dans le monde et dont la grâce du Christ nous délivre! Nous délivre? Non, pas complète-

1. *Civit.*, XIX, 25. (Voir plus haut, p. 221, note 1). Voir encore *Cont. Jul.*, V, 9 : « Hoc enim totum recte fit quando fit propter ipsum, id est quando gratis amatur ipse » ; *Ibid.*, IV, 17 : « Si veram justitiam non habent impii, profecto nec alias virtutes comites ejus et socias, si quas habent, veras habent, *quia cum non ad suum referuntur auctorem dona Dei*, hoc ipso mali his utentes, efficiuntur injusti : ac per hoc nec continentia sive pudicitia vera virtus est impiorum » ; *Spir. et Litt.*, 26 : « ... quod mandatum si fit timore poenae non amore justitiae, serviliter fit, non liberaliter et ideo nec fit. *Non enim fructus est bonus qui de caritatis radice non surgit* » ; *Nupt. et Concup.*, I, 4 : « Absit ergo pudicum veraciter dici qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori » ; *Epist.*, 164, 4 : « quae quidem omnia (il vient de parler de la continence, de la sobriété, de la mort pour la patrie, etc.), quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis etiam ipsa inanescunt quodammodo steriliaque redduntur. »

2. *Epist.*, 217, 12 : « Quia et liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus ».

ment du moins. La grâce efface de notre âme la souillure que la concupiscence y avait imprimée et nous donne, avec l'amour de Dieu, la force de vouloir le bien. Son effet immédiat s'arrête là. Et Augustin, qui constate cet état de choses, en donne deux explications. Il remarque d'abord que si le baptême faisait disparaître les infirmités inhérentes, aujourd'hui, à la nature humaine, la profession de foi au christianisme perdrait tout caractère religieux et deviendrait une spéculation [1]. Il observe ensuite que les misères de la vie constituent comme une discipline qui nous fait progresser dans la voie de la vertu [2]. Epreuve de la foi, moyen d'éducation, ces deux raisons justifient pleinement à ses yeux la conduite de Dieu, et expliquent la persistance dans l'homme régénéré des infirmités qui ne devaient pas atteindre l'homme innocent.

Les textes que nous venons de recueillir paraissent exposer, sous toutes ses faces, la doctrine de saint Augustin relativement aux conséquences de la chute. En réalité, ils ont laissé dans l'ombre un de ses multiples aspects. C'est que, à côté de ce que Dieu a voulu, il y a ce que Dieu aurait pu vouloir. A côté du problème historique il y a le problème philosophique. Nous avons jusqu'ici demandé au saint docteur de nous faire connaître, dans toute l'étendue de leur contraste, les deux états par lesquels le genre humain a passé. Mais lequel de ces deux états représente la vraie nature de l'homme? Est-ce le premier, est-ce le second? Les prérogatives dont, à l'origine,

1. *Civit.*, XIII, 4 : « ... Ita non invisibili praemio probaretur fides, sed jam nec fides esset, confestim sui operis quaerendo et sumendo mercedem. »

2. *Peccat. mer.*, II, 49 et surtout 53. En ce qui concerne la concupiscence, voir : *Opus imp.*, I, 71 : « Reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ad agonem relictus est » ; *Pecat. mer.*, I, 70 : « Ibi habet cum qua pugnet (il s'agit du chrétien) eamque adjuvante Deo superet » ; *Cont. Jul.*, IV, 11, 12, 28 ; *Gen. litt.*, IX, 18; *Civit.* XIII, 4 ; etc.

Adam fut en possession, étaient-elles des privilèges échappant à ses prétentions, ou bien, au contraire, faisaient-elles partie de sa constitution? En les perdant, le genre humain s'est-il retrouvé dans sa condition naturelle, ou bien a-t-il été privé de quelques-uns de ses éléments essentiels? En d'autres termes, le Dieu qui se doit à lui-même de ne pas réaliser un être incomplètement, aurait-il pu créer l'homme tel qu'il est aujourd'hui, ou bien, au contraire, lui devait-il ce qu'il lui donna? Tel est le problème dont il nous reste à demander la solution à l'auteur de l'*Enchiridion* et du *De Civitate*.

On se rappelle que l'une des preuves du péché originel apportées par le saint docteur a son point de départ dans les souffrances qui accueillent l'homme à son entrée dans le monde. Les textes qui donnent cette preuve déclarent hautement qu'un Dieu juste ne saurait faire souffrir des êtres innocents et que le dogme du péché originel rend seul compte des larmes que versent les enfants à peine sortis du sein de leurs mères [1]. Assez souvent, il est vrai, Augustin met en relief le rôle bienfaisant de la souffrance [2]; il dit même dans les *Rétractations* que Dieu serait encore digne de louanges si l'ignorance et la difficulté avaient existé dès l'origine [3]. Mais nous venons de voir que, dans sa pensée, Dieu sait tirer le bien du mal qu'il n'a pas voulu. Les textes qui attribuent aux peines et aux tribulations une mission éducatrice ne contredisent donc pas ceux qui les présentent comme le châtiment du péché. Quant aux *Rétractations*, il suffit ici de faire observer

1. Voir *Revue*, VI, 1901, p. 418.

2. Par ex. : *Epist.*, 99, 1; 131; 155, 4; *Genes. litt.*, III, 24; etc. Noter que dans tous ces textes saint Augustin ne considère la souffrance que chez les adultes.

3. *Retract.*, I, IX, 6 : « ... quamvis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus ».

qu'elles ne parlent pas des souffrances, mais seulement de ce qu'elles appellent « l'ignorance et la difficulté ». Du reste, voici ce qu'on lit dans une lettre à saint Jérôme : « Il faut trouver une cause juste aux maux si considérables des enfants. Quand on parle des adultes, on a coutume de dire que leurs souffrances sont, ou bien des épreuves comme pour Job, ou bien des châtiments comme pour Hérode. Certains cas dans lesquels Dieu nous a révélé clairement les voies de sa Providence nous éclairent sur les cas obscurs. Mais ces explications ne conviennent qu'aux peines des adultes [1]... » On voit par ce passage quelle est la pensée intime d'Augustin. Selon lui les souffrances des adultes peuvent, à la rigueur, se justifier en dehors de la faute héréditaire et ne la supposent pas nécessairement. Mais il n'en est pas de même pour les enfants. Leurs souffrances à eux ne sauraient être destinées à châtier des fautes personnelles ou à provoquer l'exercice de la vertu. Elles n'ont donc d'autre explication que le péché originel.

Saint Augustin déclare dans le *De Civitate* que la mort corporelle a été imposée aux hommes « non par la loi de la nature mais par le péché [2]. » Dans l'*Opus imperfectum*, il apostrophe Julien en ces termes : « Si la mort qui sépare l'âme du corps n'est pas une peine, pourquoi est-elle redoutée de cette nature qui, selon toi, n'est pas viciée ? Pourquoi l'enfant lui-même, dès qu'il possède les premières lueurs de la connaissance, craint-il d'être tué [3] ? » Un peu plus loin, reprenant la même idée, il dit : « Comment la mort serait-elle pour nous une ennemie si, au lieu d'être une peine elle venait de la nature ? Or, elle ne peut être une peine légitime qu'autant qu'elle est la conséquence

1. *Epist.*, 166, 16.
2. *Civit.*, XIII, 15.
3. *Opus. imp.*, II, 186

du péché [1]. » Il est vrai qu'on lit dans le *De Genesi ad litteram* que le corps d'Adam tenait l'immortalité « de l'arbre de la vie et non de sa constitution » et que le premier homme fut immortel « par un bienfait du Créateur [2] ». Mais notre corps a besoin de recourir lui aussi à des secours extérieurs pour échapper à la consomption et il ne trouve pas dans sa constitution le moyen de prolonger sa vie. Il est incontestable pourtant que les aliments nous sont naturels et que Dieu, en nous donnant l'existence, devait nous procurer les moyens de la conserver. Le texte du *De Genesi ad litteram* ne contredit donc pas les endroits où la mort est si clairement présentée comme contraire à notre nature, et l'on doit conclure que, dans la pensée du grand docteur, Dieu ne pouvait laisser mourir l'homme innocent.

Il serait inutile de nous attarder à prouver que la concupiscence est, aux yeux de saint Augustin, contraire à la nature humaine, n'étaient plusieurs textes qui semblent contenir une doctrine différente. « Dieu, nous dit le *Contra Julianum*, avait fait une *grande grâce* au corps terrestre et animal d'Adam, en l'exemptant de la passion bestiale [3]. » Et nous lisons dans divers endroits que nos premiers parents éprouvèrent, aussitôt après leur péché, la concupiscence parce que « *la grâce divine* les abandonna [4]. » Si le premier homme, dira-t-on, a eu besoin d'une

1. *Opus imp.*, VI, 37.
2. *Genes. litt.*, VI, 36.
3. *Cont. Jul.*, IV, 82 : « *Gratia* quippe Dei magna ibi erat ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo *vestitus gratia* non habebat in nudo corpore quod puderet, *spoliatus gratia*, sensit quod operire deberet. »
4. *Peccat. merit.*, I, 21 : « Quando ergo peccavit Adam... tunc ejus corpus, quamvis esset animale ac mortale *gratiam perdidit* qua ejus animae omni ex parte obediebat » ; *Civit.*, XIII, 13 : « Nam postea quam praecepti facta tansgressio est, confestim *gratia deserente divina*, de corporum suorum nuditate confusi sunt » ; *ibid.*, XIII, 13, 7 : « ... cum illos *divina gratia* deseruisset, exorta est (libido) » ; *Genes. litt.*, XI, 41,

grâce pour échapper aux atteintes de la passion, il pouvait donc y être régulièrement soumis. Cette conclusion serait erronée. Dans une lettre au pape Innocent, le saint docteur tient le langage suivant : « On peut dire que Dieu nous a fait *une grâce* en nous tirant du néant, en nous donnant la vie qui nous distingue des cadavres, la sensibilité qui nous met au-dessus des arbres, l'intelligence qui nous rend supérieurs aux animaux. Nous devons certes de la reconnaissance au Créateur pour ce bienfait. Il y a vraiment là *une grâce*, c'est-à-dire un don, qui n'a été précédé d'aucun mérite de notre part et qui nous a été octroyé par la pure bonté de Dieu. Mais cette grâce n'a rien de commun avec celle qui nous procure l'élection, la justification, la glorification [1]. » Ce passage nous montre que saint Augustin considérait les dons de la nature comme des grâces et ne craignait pas de leur donner ce nom, exigeant seulement que l'on ne confondît pas ces grâces avec celles qui dérivent du Christ. Dès lors les textes mentionnés plus haut n'ont aucune portée [2]. Qu'on se rappelle maintenant les endroits où l'illustre

42 : « Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus *gratia deserente* ommno nudati ... sensit qua prius *gratia* vestiretur. »

1. *Epist.*, 177, 7. Le *De Correpl. et Gratia*, 29, offre un texte analogue : « Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? Immo vero habuit magnam sed disparem. Ille in bonis erat quae de bonitate sui Conditoris acceperat, neque enim ea bona et ille suis meritis comparaverat. »

2. Les textes du *De Correptione* et de la lettre au pape Innocent prouvent que saint Augustin prenait parfois le mot « grâce » dans un sens large, et cela suffit pour écarter l'objection précédente, mais il ne suit pas de là que le sens large soit partout le même. Dans la lettre à Innocent le mot « grâce » est appliqué à la création considérée comme un bienfait gratuit ; dans les endroits objectés il désigne un bien qui ne fait pas partie de la constitution de l'homme, sans lequel par conséquent l'homme pourrait exister, mais qui pourtant lui est dû ; ce que les scolastiques ont appelé plus tard : le « naturel d'exigence », par opposition au « naturel de constitution ». Vouloir lui donner un autre sens c'est se condamner à ne rien comprendre aux textes si nombreux et si nets qui présentent la concupiscence comme un mal.

adversaire de Julien met dans la concupiscence l'essence du péché originel. En les lisant on voit clairement que, selon lui, la concupiscence, au moins celle qui est en nous, c'est-à-dire celle qui devance et contredit les ordres de la volonté [1], ne se trouvait pas primitivement chez l'homme parce qu'elle ne pouvait s'y trouver, parce que Dieu ne peut être l'auteur du mal. On voit que, sur ce point comme sur les précédents, le fait a été l'expression du droit, que ce qui a été devait être, et que le Créateur ne pouvait mettre dans Adam l'inclination au mal que chaque homme apporte aujourd'hui en naissant. Le passage suivant de l'*Opus imperfectum* confirme cette conclusion. « Pourquoi la concupiscence résiste-t-elle à l'esprit dans l'homme tandis que, dans l'animal, elle ne rencontre aucune résistance ? C'est qu'elle appartient à la nature de l'animal tandis qu'elle est une peine pour l'homme. Elle n'eût pas existé en effet, ou, du moins, elle eût été soumise et n'eût fait aucune résistance. En d'autres termes, c'est le péché qui l'a produite ou, tout au moins, qui l'a viciée [2]. »

Voilà donc le langage que tient saint Agustin quand il parle de telle imperfection particulière inhérente à notre condition. Assez souvent il formule des appréciations plus générales sur l'état actuel de l'humanité. Ici se présentent tout d'abord les passages où il est dit que notre

1. Les textes qui suivent prouvent que saint Angustin ne regardait pas comme absolument impossible la présence dans l'homme innocent d'un certain attrait pour le plaisir.

2. *Opus imperf.*, IV, 41 : « ... Sive quia est quae nulla esset, sive quia resistit quae subjecta esset si peccato facta vel vitiata non esset. » — Voir encore : *ibid.*, II, 218 : « Aut vitium est aut vitiata est » ; II, 42 : « Pudenda enim libido nisi aut peccato exorta, aut peccato vitatia esset, pudenda non esset » ; *Cont. Jul.*, IV, 35 : « Cur autem non creditis hominibus in paradiso constitutis ante peccatum divinitus potuisse concedi ut tranquilla motione et conjunctione vel commixtione membrorum sine ulla libidine filios procrearent, aut in eis saltem libido talis esset cujus motus nec praecederet nec excederet voluntatem ? ».

nature est *viciée*, *blessée*, ou qu'elle est *guérie* par la grâce [1]. Si l'on trouve que ces épithètes laissent planer certains doutes, voici quelques textes qui peuvent, semble-t-il, se passer de commentaire. « La nature dans laquelle nous avons été créés sans vice est la *nature proprement dite*. La nôtre porte ce nom uniquement parce qu'en fait nous l'avons depuis l'origine; mais cette origine est souillée d'un péché qui est contre la nature [2]... La vraie nature de l'homme, c'est celle dans laquelle il fut créé sans péché. C'est seulement par extension qu'on donne ce nom à celle dans laquelle nous naissons [3]... La mauvaise volonté, bien qu'elle soit contre la nature, puisqu'elle est un mal, appartient cependant à la nature dont elle est le mal [4]. »

JOSEPH TURMEL.

Rennes.

1. *Peccat. merit.*, I, 67 : « Si natura est hominis sic incipere, et non jam *vitiosa* est ista natura, cur non talis creatus est Adam? « (Voir *ibid.*, 68); *Cont. Jul.*, II, 28 : « Nostra ergo natura est primi hominis praevaricatione *vitiata* »; *Serm.*, 131, 6 : « Sunt enim homines ingrati gratiae, multum tribuentes inopi *sauciaeque* naturae »; *Civit.*, XIII, 23, 1 : « Eo quippe die mutata in deterius *vitiata*que natura (voir *ibid.*, XIII, 14 et XIII, 23, 2); *Opus imp.*, III, 186 : « Propria voluntate et primi hominis praevaricatione *vitiata* »; *ibid.*, V, 30 : « Nos enim naturam nostram bonam ... dicimus esse *vitiatam* (voir *ibid.*, V, 61); *Peccat. orig.*, 46 : « Tantae namque excellentiae est in comparatione pecoris homo ut *vitium* hominis natura sit pecoris »; *De Continentia*, 18 « Languorem autem istum culpa meruit, natura non habuit; *Spirit. et Gratia*, 3 : « Natura vero ista hominis qua unusquisque ex Adam nascitur jam medico indiget quia *sana non est*; *ibid.*, 21 ; « Quid sanatur si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum atque vitiatum? »; *ibid.*, 76; *Perfect. justit.*, 2; etc.

2. *Retract.*, I, xv, 6 : « Respondemus naturam in his verbis (il s'agit d'un passage du *De libero Arb.*) me intellegi voluisse illam quae *proprie natura* dicitur, in qua sine vitio creati sumus. Nam ista *propter originem* natura appellatur, quae origo utique habet vitium quod est *contra naturam* ».

3. *Ibid.*, I, x, 3 : « ... *Translato autem verbo* utimur ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo ».

4. *Civit.*, XIV, 11, 1.

ESSAIS ET NOTICES

JOHN RUSKIN

Robert de la Sizeranne, *La Religion de la Beauté, John Ruskin*; Paris, Hachette, 1897; 360 pp. in-12. — Jacques Bardoux, *Le mouvement idéaliste et social dans la littérature anglaise au XIXe siècle, John Ruskin*; Paris, Calmann Lévy, Deuxième édition; [1901]; xii-551 pp. in-12. — H. J. Brunhes, *Ruskin et la Bible, Pour servir à l'histoire d'une pensée*; Paris, Perrin, 1901; x-269 pp. in-12. — John Ruskin, *Les lys du Jardin de la reine*; Paris, Union pour l'action morale, 1896; in-18. — John Ruskin, *La Couronne d'olivier sauvage*; *Les sept lampes de l'architecture*; traduction de George Elwall; Paris, Société d'édition artistique [1900], 279 pp. gr. in-8. — John Ruskin, *Unto this last, Quatre essais sur les premiers principes d'économie politique*; Introduction de H. J. Brunhes, Traduction de l'abbé Em. Peltier; Paris, G. Beauchesne, 83, rue de Rennes; [1902]; xxxvi-235 pp. in-18, portrait; prix : 3 fr. 50.

Le xixe siècle aura été le siècle des « petites religions ». Sans remonter aussi haut que le Saint-Simonisme ou le Positivisme, nous avons vu éclore en ces dernières années la religion de Tolstoï, la religion de Wagner, la religion de Ruskin. Ces trois églises ont des traits communs : elles relèvent de l'histoire de l'art ou de l'histoire littéraire autant que de l'histoire du sentiment religieux ; elles manifestent des préoccupations sociales et marquent une réaction contre l'individualisme. Il y a en outre des affinités particulières entre Tolstoï et Ruskin. Tous deux ont rêvé l'universelle fraternité. Ils se sont reconnus, et à travers d'inévitables et profondes contradictions, se sont salués les ouvriers d'une même œuvre (Cf. La Sizeranne, p. 46).

Dans les pages qui suivent, j'essaierai de donner au lecteur une orientation générale à travers l'œuvre touffue et confuse de Ruskin. Il faudra dépasser un peu le cadre de cette *Revue*. Mais, sans ce premier défrichement, il est difficile de ne pas s'égarer, quand on veut étudier un des plus curieux phénomèmes de l'histoire du sentiment religieux au dernier siècle.

I

La vie de John Ruskin est des plus simples. Il est né en 1819. Il est le fils d'un Ecossais d'Edimbourg, qui faisait à Londres le commerce des vins d'Espagne, et d'une puritaine de Perth, cousine de son mari. Le père était enthousiaste, aimait la nature et les arts. Chaque été, toute la famille passait sur le continent, visitait la France, la Suisse, l'Italie. La mère a élevé John en lui faisant lire et apprendre chaque matin quelques versets de la Bible. Les événements de sa vie sont, à cette époque, la révélation des Alpes du haut de la terrasse de Schaffouse (1833), la révélation de l'art gothique devant la cathédrale de Rouen (1835), la révélation de l'amour en 1836.

L'amour faillit tuer Ruskin. Il avait vu l'une des filles de M. Domecq, l'associé de son père. « En quatre jours, elle me réduisit en un tas de cendres ; mais ce mercredi des cendres dura quatre ans. » Entre « cette espagnole de naissance, parisienne d'éducation, catholique de cœur », et ce grand garçon timide, qui écrivait des vers, mais entretenait la jeune fille de « ses opinions sur l'Armada, la bataille de Waterloo et la tanssubstantiation », il y eut le plus cruel et le plus inévitable des malentendus. Il ne fut jamais dissipé. La mère de Ruskin avait été, au surplus, suffoquée à la pensée qu'un bon Ecossais, fidèle au roi et au protestantisme, pût aimer une Française et une catholique. Elle y fit opposition. Au mois de mars 1840, le mariage de celle que Ruskin aimait lui fut annoncé officiellement. Deux mois après, il était pris de crachements de sang, dans sa chambre de Christ-Church à Oxford. Il fallut aller dans le pays du soleil. Les Alpes guérirent le malade en lui rendant la volonté de vivre.

Ruskin vécut deux autres romans. De retour en Angleterre, en 1841, il avait rencontré une jeune et jolie écossaise, une compatriote de Perth, dont les conversations enjouées lui redonnèrent un peu de gaîté. Sept ans après, il l'épousa. Mais, mondaine et remuante, elle ne pouvait apprécier le caractère de Ruskin. En 1853, elle s'éprenait du peintre Millais, venu chez Ruskin pour faire son portrait, et quelque temps après, elle devenait Mme Millais. De cette trahison, Ruskin ne parlait jamais, mais il prit une amertume, une âpreté que l'influence de Carlyle ne fit qu'augmenter.

Ces grandes intelligences rencontrent rarement le repos dans l'amour, parce qu'elles veulent être comprises autant qu'aimées. Vers 1874, une de ses élèves favorites lui donna ce bonheur. Mais encore une fois, la fatalité intervint. Ruskin traversait sa crise religieuse. Les parents s'opposèrent à l'union de leur fille avec un agnostique. La jeune fille fut ébranlée elle-même par l'argument. Elle cessa de voir Ruskin et tomba malade. En mai 1875, elle était mourante. Ruskin demande à la voir. « Elle lui fit faire cette question : « Êtes-vous au

« moins assez croyant pour dire que vous aimez Dieu plus que moi ? » Il regarda attentivement à l'horizon de sa pensée. Comme le marin durant une traversée obscure, il ne voyait briller aucun feu de salut, ni sur les rives du presbytérianisme, qu'il venait de quitter, ni sur celles du « christianisme catholique [1] », où il allait aborder quelques années plus tard. Loyalement, héroïquement, il répondit : Non ! Et la porte resta fermée sur lui. » (La Sizeranne, p. 70).

Il n'était pas inutile de retracer brièvement ces faits. La lutte de l'âme avec l'amour marque un homme. D'ailleurs si Ruskin n'eut jamais cette intimité qui double la force, il fut constamment entouré d'amitiés féminines dévouées. Une jeune femme veilla sur ses derniers jours et lui fit sa dernière lecture dans le livre d'une femme, les *Jours dorés* de Miss Edna Lyall. Son corps repose dans le petit cimetière de Coniston non loin de la tombe des Miss Beever, les amies des « jours de mort ».

A côté de la crise du cœur, la crise de l'esprit et de la foi. On a vu dans quelle atmosphère puritaine s'était développée l'intelligence de Ruskin. Mme Ruskin avait voulu faire de son fils un pasteur. Ce projet fut abandonné en 1841, à la suite des accidents survenus à la santé du jeune homme. Mais sa foi presbytérienne resta longtemps solide. Cependant, comme beaucoup de fois religieuses trop exactement enfermées, la sienne souffrit des atteintes du dehors. C'était le Titien qui lui montrait que l'on pouvait réaliser la beauté sans être croyant. C'étaient les prières catholiques qui lui révélaient leur grâce dans les missels du moyen-âge et entamaient sa haine du papisme. C'était surtout, comme il arrive, le spectacle de l'intolérance et de la bêtise de ses coreligionnaires. A la fin de 1858, il entrait dans un temple à Turin pour prier. « J'y vis un petit idiot, dit-il, qui prêchait à quinze vieilles femmes et à trois bonshommes, et qui leur déclarait qu'ils étaient, à Turin, les seuls enfants de Dieu. Je sortis en me disant : « Ma foi maternelle et protestante vient de s'éteindre : « que me reste-t-il ? » (*Fors clavigera*, IV, 76).

Alors il se tourne vers les ouvriers et les petits, et il leur dit : « Le pasteur s'efforce de rendre vos vertus chères, le juriste, vos vices coûteux ; et vous avez ainsi deux professions vivant, l'une de vos péchés, l'autre de votre repentir. » (*Ib.* I, 4, p. 79). Sa parole et sa pensée deviennent amères. En plein Oxford; il attaque « l'insolence de la foi », l'orgueil immense d'une église « qui s'imagine que des myriades d'habitants du monde pendant quatre mille ans ont été abandonnés à l'erreur et à périr, beaucoup d'entre eux à jamais, afin que, dans la plénitude des temps, la vérité divine pût nous être prêchée suffisamment à nous-même ». Il raille les mystiques « qui se retirent de tout service de l'homme pour aller dans les cloîtres passer la

1. Entendu dans le sens où le prennent les Anglais.

meilleure part de leur vie en ce qu'ils appellent le service de Dieu, c'est-à-dire à désirer ce qu'ils ne peuvent obtenir, à pleurer ce qu'ils ne peuvent éviter et à réfléchir sur ce qu'ils ne peuvent comprendre. » (*Lectures on Art.*, II, §§ 38 et 39.) Ruskin va désormais borner son activité à la terre, cette terre solide que nous foulons de nos pieds, ignorants de ce qui la remplacera. « J'arrivai à cette conclusion que notre tâche doit être remplie d'une manière honnête et complète, parce que nous sommes des hommes. Il importe peu que nous nous attendions à être des anges, ou que nous ayons été des singes. Nous sommes, maintenant, des créatures humaines ; et nous devons, à nos risques et périls, être hommes dans notre travail, c'est-à-dire affectionnés, honnêtes et appliqués. » (*Fors*, IV, 76, p. 71.) Ce parfait agnosticisme se reflétait encore dans le mot d'une lettre à un professeur d'Aberdeen : « Décidez vos jeunes élèves à être honnêtes dans cette vie : Dieu prendra soin d'eux dans l'autre. »

Mais, peu à peu, la pensée de Ruskin sortait des ombres du doute. La grande douleur qui avait déchiré son âme en 1874, l'avait ramené à un christianisme encore teinté de panthéisme. « Dans sa perception du mal et sa connaissance du bien, écrivait-il en 1875, l'homme est un Dieu, visible à travers la chair. Sa joie dans l'amour, son agonie dans la douleur, son indignation devant l'injustice, sa gloire dans le sacrifice sont des preuves éternelles, irréfutables, de son unité avec le foyer spirituel du monde. » *Fors*, III, 53, p. 92.) Dix ans après, il avait une idée plus nette de Dieu et de la vie future : « Si en vous séparant des amis qui vous ont donné vos meilleures joies, vous désirez encore rencontrer leurs regards et serrer leurs mains, dans un lieu où les yeux ne s'obscurciront plus, où les mains ne glisseront plus ; si, vous préparant à aller dormir sous l'herbe, silencieux et solitaires, sans plus voir la beauté et sans plus sentir la joie, vous aspirez à la promesse d'une vie où vous verrez encore la lumière de Dieu, où vous connaîtrez ce que vous avez désiré connaître, où vous vous promènerez dans la paix d'un amour éternel, si vous espérez tout cela, c'est que vous avez une religion ; si vous portez cet espoir en vous, c'est que vous avez la foi. » (*Bible d'Amiens*, p. 215.)

Religion bien vague, foi bien courte. M. Bardoux, à qui nous avons emprunté ces dernières citations, a indiqué l'une des causes profondes de ces lacunes et de cette insuffisance. La principale fut dans l'éducation maternelle, étroitement protestante, pénétrée d'un fanatisme naïf et ardent contre le catholicisme. Les merveilles de l'art et la douceur des prières avaient appris à Ruskin l'humanité du catholicisme. Ruskin s'était laissé pénétrer par le charme de la liturgie. Il citait avec attendrissement la collecte pour la paix. La vie monastique le troublait. Le culte de la Vierge et des saints le séduisait. Il semblait donc que, comme tant de ses compatriotes, il était plus voisin du catholicisme que du protestantisme. Mais comme tant d'autres aussi, il s'arrêtait, hésitant. Il avait en lui l'obstacle, obstacle mis par la main d'une mère, obstacle presque invincible. On se dégage rarement des liens de la race et du sang.

Une autre cause de cet arrêt de développement chez Ruskin est qu'il ne s'occupa jamais exclusivement de questions religieuses. Malgré son langage biblique, il vivait ailleurs. Il ne put concentrer son attention sur le problème considéré en lui-même. Il le résolut par un expédient, comme nous faisons les questions accessoires de la vie. Il resta à mi-chemin, entre le protestantisme qui le retenait et le catholicisme qui l'attirait. Une foi définie ne prit jamais chez Ruskin la place du presbytérianisme écossais.

Les incidents extérieurs ne comptent pas en regard des aventures de son âme : ils ne révèlent rien de Ruskin. Son père lui avait laissé une fortune évaluée à cinq millions. Il la dépensa tout entière « en bijoux dans les musées et en pain dans les taudis » (La Sizeranne, p. 65). Le prodigieux succès de ses livres fut pendant bien des années l'unique source de ses revenus. Ce succès lui valut l'attention des maîtres patentés. En 1870, il revint dans cette université d'Oxford où sa jeunesse avait trouvé l'ennui sans aucun profit. Il y était nommé professeur d'art, dans la chaire récemment fondée par Slade. Sa santé l'obligea à interrompre ses cours de 1878 à 1882. Il les reprit en 1883, mais, à la fin de 1884, il donna sa démission quand fut créé un laboratoire de physiologie et que l'on introduisit la vivisection, « pratique laide, cruelle et inutile pour l'art, puisque les sculpteurs grecs n'ont même pas connu l'anatomie ».

Une maladie mentale, suivie de crises cérébrales, avait interrompu déjà plusieurs fois son enseignement et ses travaux. Il abrita ses derniers jours dans son chalet de Brantwood et il n'en sortit plus que pour quelques voyages. Peu à peu, l'intelligence surmenée se retirait. Il acheva de mourir le 20 janvier 1900.

II

Les véritables événements de la vie de Ruskin sont ses livres et ses articles, plus de 80 volumes, témoignage éloquent d'un labeur assidu pendant cinquante-cinq ans.

A notre génération qui n'a pas lu les consciencieuses études de Milsand (1869), Ruskin a été révélé par les beaux articles de M. Robert de la Sizeranne (*Revue des deux mondes*, 1895-1897) : *La Religion de la Beauté*. Et c'était vraiment une religion dont on nous décrivait les aspects, une religion qui s'adressait à la Beauté comme à la plus parfaite révélation de Dieu.

Tout d'abord, il faut dire que le dessein de fonder, sinon une religion, du moins une morale, sur l'idée de beauté, n'est ni une chimère ni un caprice, ni même une nouveauté. Qu'on lise le *Banquet* de Platon, et l'on verra comment l'amour élève l'âme de beauté en beauté jusqu'à la contemplation du « Beau absolu, simple, pur, sans mélange, non pas

engagé dans des choses humaines, dans des couleurs, dans des vanités périssables, mais le Beau en soi, divin, uniforme » (*Banquet*, p. 211 E). Ruskin trouvera lui aussi des accents que n'aurait pas désavoués Diotime, l'enthousiaste prêtresse de Mantinée. L'entreprise de régler la Vie d'après la Beauté pouvait donc se réclamer d'un glorieux patronage.

Ruskin établit l'identité de la Beauté et de la divinité en un passage dont l'expression est plus obscure que le sens. « Sur l'entière surface de la terre et des eaux, influencée par le pouvoir de l'air sous la lumière du soleil, une série de formes changeantes s'est développée dans les nuages, dans les plantes et dans les animaux ; toutes ces formes ont un certain rapport, dans leur nature, avec l'intelligence humaine qui les perçoit ; et sur cette intelligence, dans leurs aspects d'horreur ou de beauté et leurs qualités pour le bien ou le mal, s'est gravée une série de mythes, ou de *verbes* du *pouvoir formateur*, que les hommes, selon la passion particulière et l'énergie de leur race ont fait servir à interpréter la religion. Et ce pouvoir formateur a été confondu par toutes les nations en partie avec le souffle de l'air au moyen duquel il agit, et en partie compris comme une sagesse créatrice, procédant de la Divinité suprême, mais pénétrant et inspirant toutes les intelligences qui travaillent en harmonie avec Elle. Et quels que soient les résultats intellectuels obtenus dans nos jours modernes par la méthode qui considère cette émanation seulement comme une motion ou une vibration, chaque art formateur humain et les meilleurs états du bonheur et de l'ordre dans l'humanité ont reposé jusqu'ici sur l'appréhension de son Mystère, qui est certain, et de sa Personnalité, qui est probable. » (*The Queen of the Air*, § 89). En termes moins enveloppés, la révélation de la Beauté dans la nature est la révélation d'un être personnel et mystérieux, l'être divin, et l'homme atteint sa fin et réalise la divinité dans la mesure où il réalise la Beauté. La Beauté est donc un principe de vie intérieure.

En septembre 1888, dans une sorte de testament intellectuel, en face des Alpes, Ruskin écrivait : « La connaissance de ce qui est beau est le vrai chemin et le premier échelon vers la connaissance des choses qui sont bonnes et d'un bon rapport ; les lois, la vie et la joie de la Beauté dans le monde matériel de Dieu sont des parts aussi éternelles et aussi sacrées de sa création que, dans le monde des esprits, la vertu, et dans le monde des anges, l'adoration. » (Collingwood, *The art teaching of R.*, § 167). Aussi l'amour de la beauté détruit le vice dans l'âme. « Quoiqu'il puisse longtemps coexister avec des genres de vie par ailleurs immoraux, ce sentiment est en lui-même complètement bienfaisant. Il est l'adversaire direct de l'envie, de l'avarice, des mesquineries de l'égoïsme et surtout de la cruauté. Cet amour périt, dès qu'on se laisse aller volontairement à ses vices, et les hommes chez qui il a été particulièrement fort, ont toujours été pleins de compassion, amoureux de la justice. » (*Lectures on art*, p. 184.) Ce n'est pas seulement chez l'artiste que le sentiment du beau transforme et élève l'âme.

Pour goûter l'œuvre d'art, chacun de nous doit être en état de grâce. « Nul ne peut lire des témoignages de travail, qui n'est lui-même laborieux, car il ne sent pas ce que le travail coûte. Nul ne peut lire des témoignages de vraie passion, s'il n'est passionné ; de délicatesse, s'il n'est délicat. » (*Ib.*, p. 88).

L'acte fondamental de la religion de la Beauté est l'acte d'admiration. « Admirer est la principale joie et le principal pouvoir de la vie. » (Cité par L. S., p. 325.) « C'ect la faculté humaine, superlativement humaine, qui nous fait aimer des rochers non pour nous, mais pour eux-mêmes. » (*Praeterita*, I, ch. XII).

Les vertus particulières de l'homme se développent par l'art et par l'admiration. Devant la nature, l'artiste doit suivre patiemment et religieusement les traits de sa beauté. L'humilité est la disposition première, absolument indispensable. C'est l'humilité qui manqua aux Italiens de la Renaissance et ce défaut rendit vains les progrès que l'art put leur devoir. « Les nouvelles vérités auraient été précieuses, si elles avaient été recherchées par amour de la vérité. Mais elles ne furent pas recherchées par amour de la vérité, mais par amour de l'orgueil, et la vérité qui est recherchée pour l'ostentation peut être aussi malfaisante que la vérité qui est dite avec malice. » (*Modern Painters*, III, IV, IV, § 14.)

L'artiste, et tout homme qui veut ressentir l'émotion esthétique, doit aussi être pur. « Le pouvoir de concevoir des caractères personnels, en tant qu'opposés aux caractères généraux, dépend de la pureté du cœur et des sentiments. Les hommes qui ne peuvent se débarrasser des éléments impurs n'inventent jamais des caractères, ils inventent seulement des symboles d'humanité commune. » (*Fors*, II, 34, p. 236.) « Ceux-là seuls qui ont gardé leur fraîcheur d'impression pénétreront jusqu'au fond la fraîcheur des teintes cristallines. Le monde de la Beauté est comme le béryl dans la ballade de Rossetti :

None sees here but the pure alone,

et en vérité, si vous ne vous faites pas semblables aux petits enfants, vous n'entrerez pas dans « l'Esthétique des cieux. » (L. S., d'après R., p. 194). « Heureux les hommes au cœur pur, car leur corps verront la lumière des cieux, et ils connaîtront la volonté de Dieu. » (*Eagle's nest*, p. 137.)

L'expression de la Beauté dans la nature est le fruit de l'obéissance. « La fleur est l'expression de la plante arrivée à son plus haut degré de purification et de discipline Là où le tissu a la blancheur la plus éclatante, la teinte la plus pure ; là où il est le mieux organisé, le mieux approprié à la meilleure tâche ; là, naît la fleur. » (*Proserpina*, I, p. 75.)

Tous ces sentiments sont résumés dans le sublime désintéressement des grands artistes. « L'inutilité de leurs services momentanés est exprimée dans un magnifique désespoir ; et ils lèguent pour la joie d'autrui ce qui fut leur honneur, au moment où ils se couchent pour

dormir, sans plus songer aux voix des hommes. » (*Lectures on art*, p. 103.)

Mais ce ne sont pas seulement les vertus individuelles qui se développent sous l'influence de la Beauté. L'admiration établit un lien entre les générations. Grâce à Ruskin, « grâce à son goût historique et à ses évocations d'humanités disparues, on a le sentiment que des générations ont passé devant ces chefs-d'œuvre, et ont joui, ont aimé, ont admiré. On jouit, on aime, on admire donc. On croit s'unir, dans cette continuité d'admiration, à la grande âme universelle, qui a vibré et vibrera longtemps devant le même horizon. » (La Sizeranne, p. 163). « La beauté de la nature est faite avant tout, selon lui, du souvenir des hommes disparus et des années écoulées, de l'empreinte ineffaçable de l'éternelle pensée. » (Bardoux, p. 201.) Ainsi tous les hommes se sentent en communion : car il s'agit bien d'une transposition de la communion des saints. Ruskin va plus loin. La nature entière est unie à l'homme. Il a exprimé quelques-unes de ces relations dans une page poétique sur la mousse du tombeau. « De même que les mousses furent le premier don miséricordieux de la terre, elles en sont le dernier. Lorsque tous les autres services des plantes et des arbres nous sont devenus inutiles, les mousses délicates et le gris lichen commencent leur veillée funèbre autour de la pierre tombale. Les bois, les fleurs, les herbes qui portent des présents ont rempli leur office pour un temps, mais celles-ci remplissent le leur pour toujours. Des arbres pour le chantier du constructeur, des fleurs pour la chambre de la mariée, du blé pour les greniers, de la mousse pour la tombe. » (*Modern Painters*, V, part. VI, x, § 24).

Communion, solidarité. D'abord entre fils d'une même race et d'une même patrie. La Beauté est maîtresse de patriotisme. « Chez les enfants de noble race, formés par l'air ambiant et en même temps à la pratique des grandes actions, il y a un intense plaisir dans le paysage de leur pays en tant que *mémorial*, un sens qu'on ne leur enseigne pas plus qu'ils ne peuvent l'enseigner aux autres, mais en eux inné, et le sceau et la récompense de la persistance dans une grande vie nationale, l'obéissance et la paix des âges ayant graduellement étendu la gloire des ancêtres vénérés jusqu'au pays ancestral et jusqu'à la terre maternelle. Le mystère de la Dêmêtêr dont nous venons et à laquelle nous retournons, entoure et inspire partout l'horreur sacrée des champs et de la fontaine, le caractère sacré de la borne du champ que personne ne peut déplacer et de la vague que personne ne peut souiller, tandis que les souvenirs des jours fiers et des personnes chéries mettent sur chaque roc, qu'il rend ainsi monumental, une inscription invisible et font chaque sentier aimable par sa noble solitude. » (Cité *Revue des deux mondes*, 1er févr. 1897, p. 626.) On croirait que M. René Bazin, dans son beau roman, *Les Oberlé*, a voulu s'inspirer de ces idées. Et en voici la conséquence pour l'artiste : « Ce que vous devriez avoir devant les yeux et dans votre cœur, — et si vous ne l'avez pas, vous ne

pouvez rien voir, ni aimer avec vérité, — c'est la vie humaine de votre race, comprise dans son histoire et admirée dans sa présence. » (*Eagle's nest*, p. 111.) « Tout ce qui est grand et émouvant doit porter le cachet du sol natal. » Ainsi la Beauté de la nature familière engendre le patriotisme et le patriotisme est le principe de l'œuvre d'art « Qui dira que les collines qui sont autour de Stratford et la vue que Shakespeare put avoir des calcaires dans le Warwikshire ou dans le Kent ne furent pas essentielles au développement de son génie ? » (Cité *Rev. des deux mondes*, 1er févr. 1897, p. 625.)

Enfin, la religion de la Beauté, comme toutes les religions, a son mystère. Il y a dans toute révélation de la Beauté ce qui se sent et ne s'analyse pas, ce qui est intime et incommunicable : « La meilleure part de toute grande œuvre est toujours inexplicable. » (*Elements of Drawning*, § 240.)

J'ai essayé de dégager du livre de M. de la Sizeranne, et en laissant le plus possible la parole à Ruskin lui-même, les éléments propres à la religion de la Beauté. M. de la S. s'est longuement étendu sur les idées artistiques de Ruskin ; j'ai négligé tout ce qui ne peut rentrer dans la donnée d'une religion. A la resserrer ainsi, la thèse de M. de la Sizeranne est peut-être plus accentuée que dans son livre. Cependant c'est bien une sorte d'évangile que l'on nous présente dans l'œuvre de Ruskin. « Ses paroles nous versent la vie : elles sont la vie même que nous vivons et surtout elles sont celle que nous voudrions vivre. Elles sont analytiques, comme notre vie scientifique ; elles sont suggestives, comme notre vie cosmopolite ; elles sont inquiètes, comme notre vie sociale. » Et cette conclusion, très éloquente, d'un des chapitres du livre, se termine, dans la première rédaction, sur cette annonce : « L'esthétique de Ruskin est une langue vivante ; c'est une formule, et peut-être la seule qui puisse concilier les données de ce sens critique que nous voulons garder avec les aspirations de ce sens idéaliste que nous voulons étendre, et unir ce qui est l'expérience déçue du siècle qui s'en va à ce qui est l'illusion décevante du siècle qui vient. » (P. 167 ; je cite d'après la *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1896, p. 695.)

III

Le livre de M. de la Sizeranne était le livre d'un critique d'art ; le livre de M. Bardoux est celui d'un philosophe. Il marque une réaction contre les tendances trop exclusives de son devancier. L'art et la Beauté tiennent une grande place dans Ruskin ; ce n'est une place ni unique ni dominatrice. Une préoccupation tout autre fait l'unité de cette œuvre variée au point d'être contradictoire, la préoccupation morale. Déjà Taine avait défini la pensée de Ruskin : « l'esthétique d'un homme du Nord spiritualiste et protestant. » Ruskin lui-même a établi

le caractère moral de ses écrits. « Mon influence est due au peu de bien qu'il y a en moi. J'ose le dire, pendant toute ma vie, j'ai désiré le bien et non le mal. J'ai été lu par beaucoup, tout en désirant être lu par tous. Je n'ai injurié personne et j'ai beaucoup aimé sans égoïsme. Aussi la lumière de l'aurore est-elle encore visible pour moi, sur ces collines, et vous qui me lisez, vous pouvez croire à mes pensées et à mes paroles, dans les travaux que j'ai à écrire pour vous, et vous serez heureux ensuite de m'avoir cru. » (*Queen of the air*, p. 149.)

Une autre exagération de M. de la Sizeranne, accusée par le titre même de son livre, avait été de présenter les idées de Ruskin comme une sorte de religion. Il avait son excuse dans le ton biblique et dans les allures de prophète qu'aimait à prendre Ruskin. La religiosité artistique, mise à la mode par certains admirateurs, pouvait aussi donner le change. Jamais cependant Ruskin n'a songé à faire de la Beauté le principe philosophique de la religion et de la morale. On peut même dire que la religion est restée toujours chez lui au second plan. Il en a fait très souvent le fond de ses explications d'œuvres artistiques, surtout dans le deuxième volume des *Modern Painters* ; mais c'était pour lui une solution de l'histoire de Venise, de l'histoire de la peinture vénitienne et de la peinture florentine. Les problèmes religieux ne l'ont guère absorbé pour eux-mêmes que dans sa période de crise. En d'autres temps, l'art, la science sociale, la morale toujours, ont été d'abord et avant tout le sujet de ses écrits comme de ses pensées. Il a seulement porté dans ces études un esprit religieux.

Le livre de M. Bardoux a deux parties intéressantes et presque entièrement neuves pour les lecteurs français : un récit fort détaillé de la vie de Ruskin, qui nous apporte des dates précises et les renseignements indispensables sur les amitiés et les voyages, et une analyse des caractères généraux de sa pensée, où l'on voit mieux tout ce qu'elle a de concret et, il faudrait ajouter, d'imaginatif et de sensible. Si en effet Ruskin donne la vie aux abstractions, oppose la Dame de Volupté au Seigneur du Labeur, raconte les diverses actions d'Epistêmê, de Technê, de Noûs et de Phronésis, c'est que son imagination transforme son esprit en une scène de théâtre sur laquelle se meuvent ses propres créations.

Mais déjà nous entrevoyons la lacune et, jusqu'à un certain point, l'erreur de ce livre. Le philosophe ne nous parle que de « la pensée » de Ruskin. Il lui faut un système. Et il le découvre d'autant plus facilement que Ruskin a commis l'enfantillage de mettre ses idées, successives, variées, contradictoires, dans des cadres et d'infinies divisions et subdivisions. M. B. analyse la « Bible de l'art » et la « Bible de l'économie politique ». Dans la Bible de l'art, tout se ramène à une subordination absolue à la vérité. Dans la Bible de l'économie politique, le principe directeur est la morale. Sur ces deux bases, dont la première au moins est fragile, s'élèvent deux constructions où s'accusent, dans le détail, les gaucheries, les hésitations et les contradic-

tions. Car Ruskin se contredit souvent, et M. B. relève toutes ces défaillances presque en s'excusant, comme s'il avait conscience que sa sévérité exacte est hors de propos.

Car précisément le question est là. Que le système existe, cela n'est pas douteux. Que les contradictions s'étalent multiples, c'est encore plus sûr. On saura toujours gré à M. B. d'avoir, par une patiente analyse, reconstitué ces échafaudages croulants. La tâche était malaisée, et il épargne aux lecteurs de Ruskin une peine qu'ils n'auraient probablement pas prise. Mais le temps et le travail qu'il y a mis lui ont fait illusion sur l'importance du résultat. Chez Ruskin, le système est sans intérêt. M. B. a comparé quelque part l'œuvre de Ruskin à un feu d'artifice. A travers ces figures qui s'éteignent l'une après l'autre dans la nuit, on ne cherche pas une dogmatique. M. B. paraît regretter que Ruskin ne se soit pas astreint à coordonner sévèrement ses idées. Qu'il a bien fait ! Quel est donc le philosophe dont le système subsiste aujourd'hui ? Ce que l'humanité détache de l'œuvre des grands penseurs pour le retenir et pour en vivre, ce sont quelques idées. Elle laisse périr le système, que le temps emporte comme un cocon vide.

Ruskin avait pourtant mis en garde contre la tentation de faire une place prépondérante à un accident de sa pensée. « Beaucoup d'hommes, disait-il, espèrent passer à la postérité pour avoir découvert quelques vérités importantes ou fondé quelque système... Je ne me suis jamais attaché à découvrir quoi que ce soit, me contentant de louer ce qui avait été déjà découvert. La seule doctrine ou le seul système qui me soit particulier, est l'horreur de tout ce qui est dogmatique, au lieu d'être démontrable, théorique au lieu d'être utile. Aucun de mes disciples ne pourra jamais être un Ruskinien. » Cette déclaration, déjà citée par M. de la Sizeranne, l'a été deux fois par M. B. (pp. 164 et 256). Ce qui importe chez lui, ce sont les idées isolées, et là, on ne peut nier que Ruskin ait mis souvent le doigt sur la vérité.

En esthétique, il montre qu'il faut aimer, pour comprendre, sentir, exprimer. M. de la Sizeranne a raison de dire que par l'amour, Ruskin se distingue de tous les autres écrivains d'art. Il condamne le réalisme tel que certains le pratiquaient et en découvre la fausseté. « Il faut démasquer le sophisme de cette école qui, s'appuyant sur un principe vrai, à savoir que la Nature passe de beaucoup l'imagination humaine, en a fait, par le plus étrange abus de mots, suivre cette extravagante conclusion que tous ce qui est dû à la fabrication des hommes : — les usines, les trottoirs, les locomotives, les fiacres, les bicyclettes, les guinguettes et les talus de chemin de fer, — tout cela s'appelle la Nature et, à ce titre, s'impose à notre admiration. » (La S., p. 224, d'après *Mod. Painters*, III, I, § 11). On reconnaît là l'idée mère d'un récent article de M. de la Sizeranne sur la valeur esthétique du costume moderne (*Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1901, surtout p. 573.) A côté de ces idées générales, je citerai seulement trois théories qui ont fait

fortune depuis : les ombres sont colorées ; tout paysage doit être entièrement exécuté et achevé en plein air ; le peintre doit copier la nature humblement, point par point, et ne pas céder à la tentation d'orgueil qui le ferait affirmer sa virtuosité par de larges touches. Mais, c'est surtout à propos de l'architecture, particulièrement aimée et étudiée, que Ruskin a multiplié les vues justes et les aperçus ingénieux : sur la sincérité des matériaux, sur l'emploi du fer, sur l'évolution de la rosace, etc.

Aussi les résultats pratiques ont fini par se produire. L'Angleterre a renouvelé son architecture. Elle a multiplié ses écoles de dessin. Les ouvriers ont appris, « non pas à faire grossièrement le métier d'un artiste, mais à faire artistiquement le métier d'ouvrier ». La chambre des Pairs convoquait, il y a quelques années, des artistes pour savoir si une vallée ne serait pas défigurée par un chemin de fer qu'on se proposait d'y établir. Les campagnes victorieuses menées par Ruskin en faveur de Turner, puis des préraphaélites, sont trop connues pour que nous insistions. En France même, certaines idées sur la protection de nos paysages, sur l'absurdité des restaurations à la Viollet-Leduc, sur la laideur des villes modernes, sur la nécessité de mettre la Beauté dans la vie et non pas de l'emprisonner dans les musées, se répandent parmi les écrivains et le public, sous l'influence plus ou moins directe de Ruskin.

L'activité de Ruskin n'a pas été moins féconde sur le terrain économique. M. B. paraît désolé de ne pouvoir classer son auteur sous une rubrique socialiste connue. Ruskin « se refuse à admettre la nationalisation du sol et veut que chaque paysan puisse bâtir sa chaumière » (P. 421). On pourrait peut-être se demander si les deux propriétés, celle des capitaux mobiliers et celle du sol, sont de même nature, si elles doivent être régies par les mêmes lois et si le rêveur n'a pas raison contre les logiciens au cordeau. Mais qu'importe ? Ce qu'il y a encore ici de fécond dans l'œuvre de Ruskin, ce sont de nombreuses vérités de détail : la réorganisation des corporations ; le respect dû à la vie, seule vraie richesse ; la dignité de l'ouvrier, qui n'est pas une machine et dont le patron ne doit pas ignorer l'âme ; la valeur du travail, fragment de vie humaine donné par le travailleur ; le devoir de la masse, qui est de savoir obéir et de savoir travailler, le but de l'éducation, qui est d'élever, non d'enseigner ; la mission de la femme, qui n'a pas de travail plus important que d'être mère, qui doit « veiller à ce que tout soit blanc et pur, laver à grande eau, nettoyer et purifier partout où elle passe, arranger ce qui est en désordre ».

Toutes ces vérités, anciennes ou renouvelées, Ruskin les proclame avec l'enthousiame du croyant et l'éloquence du plus séduisant des orateurs. Sous son inspiration, l'enseignement populaire et le mouvement coopératif se sont développés. Il s'est formé, surtout aux Etats-Unis, des associations d'acheteurs et de consommateurs, qui s'enquièrent des conditions du travail chez leurs fournisseurs (cf. J. H. Brunhes, p. 101,

n.). Il est possible que certains problèmes sociaux aient des solutions « scientifiques ». Mais le point capital est l'état des âmes, c'est le sentiment et la conscience. Ruskin n'a rien négligé pour les réveiller. Il s'est attaqué aux préjugés et à toutes les formes du snobisme, depuis le snobisme théologique, qui excommunie le reste du monde, jusqu'au snobisme littéraire, qui n'admet le succès que par les moyens diplômés, chez les libraires patentés et avec l'approbation de « l'évêque de Péterborough ». Il a démasqué et flétri la doctrine économique derrière laquelle se retranche le luxe inutile : « Le luxe ne doit pas être entretenu, à moins qu'on ne veuille prétendre que les ouvriers de luxe sont plus intéressants que les autres et doivent être favorisés. » Il a mis la vie au-dessus des conventions sociales : « La vie ! il y en a parmi nous qui sont prêts à s'en défaire de cette vie sans joie, telle que nous l'avons faite. Mais, « la situation dans le monde », combien d'entre nous sont prêts à la quitter ? n'est-ce pas toujours la grande objection, quand s'il s'agit de trouver quelque chose d'utile à faire : « Nous ne pou- « vons abandonner notre situation dans le monde ? » (*Mystery of Live and its Arts*, § 135.) Les sophismes contemporains, les droits du travailleur, la liberté, l'égalité, ont été poursuivis par la logique sans pitié de Ruskin. Il a pris le ton et l'élévation des prophètes d'Israël, et c'est bien un prophète qui a écrit ces lignes en 1874 : « Il est vrai qu'un Anglais ne plantera pas volontiers son couteau dans le cou d'un enfant ou d'un mouton. Mais il tuera je ne sais quelle quantité d'enfants, par la maladie, pour augmenter ses rentes, avec autant de désinvolture, qu'il mangerait je ne sais quelle quantité de moutons. » (*Val d'Arno*, p. 207.)

C'est, au reste, une des particularités de l'œuvre de Ruskin. En croyant faire la critique d'un système économique, il a peint, avec son imagination concrète, quelques-uns des aspects du caractère anglais : la froideur, l'insensibilité, la méthode lente et impassible de l'homme qui suit son dessein et son calcul, sans hésitation, sans égards, sans pitié. Les libéraux, qui se donnent en France pour les seuls connaisseurs de l'étranger, n'avaient pas, avant ces derniers temps, aperçu ces traits, malgré trois siècles de persécutions irlandaises. En Angleterre, on ne s'y est pas trompé. Ruskin a soulevé des colères et des haines terribles, jusqu'au jour où l'amour-propre national s'est avisé d'en faire le premier écrivain de la fin du XIXe siècle.

En définitive, M. B. a trop insisté sur les aspects intellectuels des idées de Ruskin. Ce n'est ni le meilleur ni le durable de son œuvre. Sa valeur est dans le sentiment généreux d'un homme dont le cœur était supérieur à la raison, dans l'enthousiasme pour la Beauté et pour ce que la nature a de divin, dans une imagination qui prête aux idées la couleur et la vie de son rêve.

Mais le centre et l'intérêt de cette œuvre c'est le drame intérieur qui se poursuit, depuis le premier volume des *Modern Painters* jus-

qu'aux dernières lignes tombées de la plume du vieillard, entre l'âme maternelle, puritaine, étroite, nourrie de la Bible, absorbée par le scrupule moral, et l'âme paternelle, admiratrice de la nature et de l'art, curieuse de poésie et de beaux sites, romanesque et sensible.

L'éducation ne fit que confirmer ces deux tendances opposées. Au début, Ruskin n'avait pas le sens de la couleur, et certaines discussions survenues entre lui et le peintre Rossetti prouvent qu'il ne l'eut que faible et intermittent, comme toute faculté acquise. (T. de Wyzewa, *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1900, p. 945.) La sécheresse de l'écossais presbytérien se satisfaisait mieux avec le dessin : son éducation artistique a pour point de départ les dessins nets et péniblement consciencieux de Samuel Prout. La catholique, païenne et vibrante Italie ne se découvrit à lui que lentement, et il n'apporta pas dans ce commerce l'intelligente pénétration de l'amour familier. Venise lui plaît, non par l'attrait sensuel de son art et de sa vie, mais par la justification qu'il croit trouver dans son histoire pour une thèse de religion et de morale : l'architecture a vécu dans Venise croyante et vertueuse, elle a péri quand ont péri foi et vertu. Il condamne la Renaissance au nom des mêmes principes. Il a formulé ces quatre conditions essentielles du grand art : une main-d'œuvre impeccable et durable, la sérénité dans le repos ou dans l'action, la figure considérée comme le principal et non le corps, la figure affranchie de tout vice ou douleur (*The relation between Michael Angelo and Tintoret*, § 220). La troisième condition met en dehors du « grand art » l'art antique et les deux artistes représentatifs de la Renaissance italienne, Michel-Ange et Raphaël.

Il n'eut pas, même au temps où domine en lui la préocupation esthétique, ce respect étroit des belles œuvres qu'il a su inspirer à ses disciples. M. Haseloff nous a conté l'histoire du psautier de Ruskin. C'était un de ces livres enluminés qu'on a appelés psautiers de saint Louis, et où nous devons chercher les plus achevées parmi les peintures du XIIIe siècle. Dans un but d'enseignement, Ruskin l'a dépècé pour encadrer quelques feuillets et les mettre sous les yeux de ses élèves. Aujourd'hui, trois feuillets sont à Oxford, à l'école de Ruskin ; un autre est allé en Amérique ; un autre est parvenu à la Bodléienne, sans qu'on sache comment (Haseloff, *Soc. nat. des Antiquaires de France, Mém. de 1898*, pp. 24 suiv.). Cet éducateur n'hésitait pas à devenir un vandale.

Et cependant la Beauté conquit l'austère puritain. Sa préparation technique, par le dessin, et ses sentiments moraux le conduisaient à étudier de préférence l'architecture. Dans son œuvre, la part la plus considérable et la plus réfléchie est en effet celle de l'architecture (B., p. 300.) Mais l'architecture est le premier des arts et une âme vraiment éprise de beauté y va tout naturellement. Voici qui est plus décisif. La couleur est l'élément le moins « moral » des arts. Au nom de ses principes, Ruskin commence par lui dire anathème. Puis, à Venise, les peintres de la couleur charment souverainement ses yeux d'artiste.

Il veut alors se persuader que la couleur a une portée intellectuelle et morale. M. B. fait grand état de cette contradiction et de la fausseté certaine de la deuxième opinion. Qui ne voit cependant que c'est le détour ingénu d'une âme qui veut apaiser un scrupule ? Il n'avait pas tort de se défier de la couleur. L'incroyant et superbe Titien contribua à lui faire perdre sa foi religieuse. Mais, quand il revint à une forme de christianisme, il le dut à Giotto : « Le sentiment religieux, au lieu d'affaiblir son talent, a ennobli et développé chaque qualité de son cœur et de sa main ;... son œuvre est bien au-dessus de tout ce que le Titien a fait. » (*Fors*, IV, 76, p. 75.) On voit quelle influence avaient sur cette âme les émotions esthétiques : elles le portaient tour à tour à l'incrédulité et à la foi.

Il trahit son amour pour la Beauté même dans ses spéculations sociologiques. « Un pays riche, c'est un pays laid » : cet aphorisme n'est pas d'un philanthrope utilitaire. Une des sources de sa tendresse pour les pauvres est le désir de donner à la terre plus de beauté. La misère empêche l'être humain d'atteindre la perfection plastique ; il faut donc secourir l'enfance et la jeunesse qui s'élèvent dans la pauvreté pour qu'elles remplissent leur mission de beauté. Dans la pratique, Ruskin unit intimement l'art et la réforme sociale. On sait qu'il a rétabli le filage à la main dans le Westmoreland. Il eut toutes les peines du monde de trouver les instruments utiles. « On battit toute la vallée de Langdale, on fit des annonces dans les journaux. Enfin, chez une vieille femme qui avait filé un demi-siècle auparavant, on découvrit un rouet caché comme ce fuseau que trouva la belle princesse des contes de fées, et qui, la piquant, l'endormit pour cent ans. Aussitôt, en effet, la vallée offre l'image de ce qu'elle était il y a cent ans. Ce premier rouet est porté en triomphe à travers les rues, comme le tableau de Cimabué, dans Florence. Bientôt on découvre un métier en vingt morceaux. Mais comment le recoller ? Heureusement une photographie du métier qui est sculpté sur le campanile de Giotto, « la Tour du « berger », enseigne les traditions du moyen-âge, de même que, demain, quelques vers d'Homère dans l'*Odyssée* apprendront aux ruskiniens à blanchir la toile qu'ils auront préparée. » (La Sizeranne, pp. 42-43.) Dans ses avis aux femmes, Ruskin ne sépare pas la beauté des autres devoirs. Il donne à un vieux proverbe un sens nouveau où s'expriment à la fois le rêve de l'artiste et la conscience du moraliste : « *La donna è mobile*, non « comme la plume au vent », ni même « variable comme l'ombre faite par le léger tremble frissonnant », mais variable comme la lumière, infiniment diverse et belle dans sa répartition, — la lumière qui prend la couleur de tout objet qu'elle touche, afin de la faire briller. » (*Sesame and Lilies*, II, § 69.) La femme est « le centre de l'ordre, le baume du malheur, le miroir de la beauté. » Et Ruskin entremêle des conseils de toilette aux préceptes moraux.

On a généralement distingué deux périodes dans la vie de Ruskin. La première, jusque vers 1860, est celle des œuvres d'esthétique ; c'est

la seule dont a pu parler Milsand. A cette époque appartiennent *Les Peintres modernes*, *Les sept lampes de l'architecture*, *Les Pierres de Venise*. Mais déjà dans les derniers volumes des *Peintres modernes*, dans *L'économie politique de l'art*, dans *Les deux sentiers* (1859), les préoccupations sociales se font de plus en plus pressantes. Elles vont dominer désormais. 1860 est la date des essais réunis dans *Unto this last* ; puis se succèdent *Munera pulveris* (1862-1863), *Sésame et les lis* (1865), *La couronne d'olivier sauvage* (1866), *Proserpine* (1875-1886), *Deucalion* (1875-1883), les lettres aux ouvriers de *Fors clavigera* (1871-1884). Alors, même dans les livres qui paraissent consacrés à des questions d'art, comme *Ariadne Florentina* (1873), *Le repos de Saint-Marc* (1877-1884), *Les lois de Fiesole* (1877-1878), *La Bible d'Amiens* (1880-1885), Ruskin parle de ce qui lui tient le plus au cœur, l'amélioration des âmes, la réforme de la société. Son style change aussi. De périodique et lente, souple et cadencée, dans la première période, sa phrase devient courte et haletante, comme les gestes « d'un lutteur qui veut porter coup ». Sans doute, ces deux phases de l'activité de Ruskin ne se séparent pas aussi nettement que nous sommes obligés de le faire. Mais ce qui est l'unité de sa vie, c'est le sentiment moral. Il a inspiré son esthétique ; il inspire encore plus son économie sociale. Et cependant jamais il ne renonce à son rêve de beauté. Les deux principes, qui ont lutté si longtemps en lui, finissent par se concilier. Si l'on voulait résumer d'un mot l'œuvre de Ruskin, on pourrait dire qu'il nous a laissé une esthétique de moraliste et une morale d'esthéticien.

A ces traits fondamentaux de la physionomie et de la vie de Ruskin, il faut ajouter quelques touches secondaires. Son éducation dans l'isolement et la liberté ne l'a pas dressé au travail intense et profond. Il passe d'une idée à une autre, comme au cours d'une rêverie. Il n'admet pas non plus que la réalité soit différente de son rêve, et témoigne à la science l'hostilité entêtée d'un poète. Quand il veut écrire l'histoire, il écrit le rêve de l'histoire, avec l'imagination d'un peintre. Comme un rêveur aussi, il ne sait ni composer ni lier fortement ses idées. Il a appris seul l'art d'écrire, ou plutôt il ne l'a pas appris. Mais l'enfant solitaire, qui passait ses journées à suivre les dessins d'un tapis ou les veines du parquet, a appris l'analyse, l'analyse patiente et minutieuse. Il doit à ce don quelques-unes de ses meilleures œuvres. Quand on a suivi, avec lui, tous les détails d'une porte gothique, d'une sculpture, d'une peinture, on la possède pour toujours, comme si on l'avait dessinée. Il apprend à « lire » les monuments. Médiocre théoricien, archéologue peu informé, Ruskin est un analyste supérieur. Ces descriptions introduisent dans ses livres un élément réaliste qui se mélange à l'idéalisme d'une manière curieuse. L'éducation protestante a fortifié dans Ruskin une tendance fréquente chez les isolés et les rêveurs. Il est absolu et dogmatique. Il veut imposer ses idées avec intransigeance. On a vu, par la publication de sa correspondance avec

Rossetti, que son amitié était pesante pour ses artistes préférés. Il montre le même tempérament dans sa prédication sociale. On retrouve, dans toutes ses œuvres, l'enfant qui a été promené par le monde hors du contact de l'humanité, et que l'ignorance des langues étrangères a empêché de prendre aux gens un intérêt autre que l'intérêt pittoresque. Il est surtout paysagiste. Il peint les montagnes et les rochers, les plantes et les fleurs, les sources et les rivières, les nuées du ciel et les flots de la mer. Les animaux ont peu de place dans son œuvre. Les êtres doués de sentiment et de volonté ne lui semblent pas familiers. Il était prédestiné à aimer sans trouver l'amour et à prêcher un évangile social irréel et irréalisable. Il faut joindre enfin, à ces traits, peut-être le principal, une sensibilité qui s'était affinée et irritée en se repliant sur elle-même. Personne n'a parlé de la femme avec une délicatesse aussi tendre et aussi pénétrante que dans certaines pages de *Sesame and Lilies* ; il a su trouver pour chanter les rochers et les plantes, des accents virgiliens. On n'oublie plus certaines descriptions, la plante dont les premières feuilles supportent la boue et l'infamie « pour qu'au-dessus d'elles, les feuilles les plus heureuses se courbent librement vers le soleil et boivent l'eau pure de la pluie » ; ou les aqueducs ruinés de la campagne romaine, « se dirigeant de la plaine vers les montagnes, s'enfonçant dans l'ombre, arche après arche, comme des files obscures et innombrables de pleureurs funéraires qui quitteraient le tombeau d'une nation. » Par la sensibilité, au moins autant que par l'imagination, il donne la vie à ce qu'il touche.

Nous venons d'indiquer les raisons et l'explication de certains aspects de l'œuvre et de l'homme. C'est un des mérites du livre de M. B. de nous avoir présenté Ruskin dans le cortège de ses devanciers et de ses contemporains. Il a analysé les influences subies : celles de Walter Scott, maître en architecture gothique et en romantisme moral et historique ; de Wordsworth, de Byron, de Shelley, de Locke, de Fourier, des physiocrates, mais surtout l'influence de Carlyle (pp. 91, 118, 130, 420 et passim).

Il en est une qui aurait pu être plus nettement marquée. Il me paraît difficile de ne pas croire que Ruskin n'a pas subi, plus ou moins directement, l'influence de l'école catholique et romantique française. On retrouve chez lui, les principes esthétiques qui avaient cours chez les catholiques vers 1830. Même subordination de l'art à l'expression, même prédominance de la figure sur le corps, même condamnation de la beauté purement physique dont la Renaissance, à son apogée et surtout en Italie, a prodigué les effigies. Ces idées ont inspiré toute une génération. Ozanam, qui fut, comme Ruskin, un homme d'action et l'un des fondateurs des sociétés de Saint-Vincent de Paul, Ozanam est un admirateur de Giotto et des préraphaélites italiens. De part et d'autre, on excommunie Raphaël et Michel-Ange. Ce mouvement, très intense chez nous, est fort étendu ; il dépasse nos frontières. Overbeck

en procède. Wiseman admire cet art néo-chrétien. Son ami, l'architecte Pugin, paraît l'avoir goûté et a, tout au moins, de commun avec les « Nazaréens » l'horreur du rococo et de l'académie, réunis dans un même sort. Il y a là une recherche à faire. M. B. se contente de noter que Ruskin a lu Rio, le théoricien de cet école (p. 82).

C'est ce genre d'études qui parait devoir être fécond et intéressant à propos de Ruskin. Il est regrettable que M. B. ne lui ait pas fait une plus grande place, en limitant à l'indispensable l'analyse fatigante de systèmes contestables [1].

III

Les auteurs de *Ruskin et la Bible* ont voulu démêler dans l'œuvre du grand écrivain anglais une des sources de sa pensée. Ils ont ainsi commencé l'une des deux séries de travaux que l'on peut entreprendre : la suite chronologique et les alternatives de la pensée de Ruskin, les origines et les influences. Les émotions de Ruskin devant la Beauté, Beauté de la nature, Beauté de l'art, nous font toucher à l'une des faces de cette âme double, à l'âme acquise par l'influence paternelle, par les voyages et par l'étude. Maintenant nous allons entendre parler cette âme plus intime que dépose en nous la mère. Nous ne saurions assez répéter que tout Ruskin tient entre ces deux termes.

Les auteurs ont mis en tête de leur livre un chapitre sur l'éducation de Ruskin. C'est en effet le point de départ, l'explication de tout le reste. « Ma mère, comme elle me l'a dit plus tard, m'avait solennellement consacré à Dieu avant ma naissance en imitation d'Anne [mère de Samuel, *Sam.*, I, 27-28]. » (*Praeterita*, I, p. 22) [2]. « Aussitôt que je fus capable de lire couramment, ma mère entreprit avec moi un cours de Bible, qui, jusqu'à mon entrée à Oxford [1837], ne fut jamais interrompu. Nous lisions les versets tour à tour ; ma mère surveillait d'abord chacune des intonations de ma voix et corrigeait celles qui étaient fausses, jusqu'à ce qu'elle me fît comprendre avec justesse et vigueur le verset que

1. Voici quelques critiques spéciales. D'abord, le livre est défiguré par les fautes d'impression. Certaines phrases en deviennent inintelligiles (106, l. 11-12 ; 173 l. 19 ; 182 l. 15). Pp. 399-408, la conception de l'ouvrier-serviteur me paraît être, chez Ruskin, une conception romantique. Elle nous ramène à la féodalité et au temps où chaque demeure se suffisait à elle-même, avec ses hommes capables de toutes les tâches nécessaires. Cet état social se trouve à d'autres époques que le moyen-âge, dans l'antiquité par exemple ; mais l'origine de l'idée, pour Ruskin, n'est guère douteuse, P. XI, n. 1, les travaux géologiques de Ruskin, que M. Bardoux condamne tout en prétendant ne pas les juger, ont été mieux appréciés par les spécialistes ; cf. BRUNHES, p. 39. P. 239, le principe max-mullérien, sur l'origine des mythes, n'est pas « universellement reconnu », et il y a beau temps que d'autres hypothèses ont la faveur, surtout en Angleterre (Voir, par exemple, *Revue*, V [1900], 528 suiv.).

2. Les citations de R., dans cette partie de l'article, sont empruntées au livre de de H. J. B.

j'étais capable de saisir... Ainsi, elle commença au premier verset de la Genèse et alla droit à travers la Bible jusqu'au dernier verset de l'Apocalypse... pour recommencer à la Genèse le jour suivant. Elle n'avait pas peur pour moi des mots crus. Elle avait foi en mes dispositions, en mon éducation... Si le nom était difficile, meilleur était l'exercice de prononciation; si le chapitre était ennuyeux, meilleure était la leçon de patience; s'il était rebutant, meilleure était la leçon de foi... Je me souviens d'une lutte de trois semaines à peu près entre nous, concernant l'accent de « of » dans les lignes :

Shall any following spring revive
The ashes of the urn ?

moi, insistant, en partie par obstination d'enfant, en partie par un vrai instinct du rythme (étant complètement indifférent aux urnes et à leur contenu) pour les réciter avec un « of » accentué. Ce ne fut pas avant trois semaines de travail, dis-je, que ma mère obtint un accent allégé sur le « of », mais cela aurait-il duré trois ans qu'elle l'aurait fait, ayant entrepris de le faire... La lecture de ces chapitres, deux ou trois par jour selon leur longueur, était la première chose faite après le déjeuner ; rien ne devait l'interrompre : ni les serviteurs, ni les visiteurs, ni les visites ou excursions à faire. Après cette lecture et pour être sûre que je n'oubliais point les choses apprises, elle me faisait apprendre par cœur ou réciter de nouveau un certain nombre de versets; outre ces chapitres, ainsi possédés peu à peu, du premier mot jusqu'au dernier, je devais apprendre toute la substance des belles et vieilles paraphrases écossaises, qui sont des vers bons, mélodieux et forts, auxquels je dois avec la Bible elle-même la première éducation sonore de mon oreille. » (*Praeterita*, I, pp. 53, 254, 56, 54).

Ces longues citations expliquent mieux qu'un récit la couleur de l'âme de Ruskin. Tout enfant, son imagination se meut dans les visions bibliques. Le jardin de ses parents, à Herne-Hill, est l'Eden, à la seule différence que, à Herne-Hill, « tous les fruits étaient défendus et qu'il n'y avait pas de bêtes apprivoisées. » (*Ib.*, I, p. 45.)

De la Bible, Ruskin tira d'abord son admiration de la nature. « La Terre et tout ce qu'elle contient est un Évanglle continuel. » (*Stones of Venice*, III, ch. 3, § 63). « Il n'y a rien de si bas dans la création que la foi ne puisse élever sur ses ailes, il n'y a rien de si grand et de si bon qui ne soit un pâle symbole de l'Évangile du Christ et des choses qu'Il a préparées pour ceux qu'Il aime. » (*Ib.*). L'herbe chante la bonté de Dieu. C'est sur l'herbe que Notre-Seigneur fit asseoir la multitude au moment du miracle des pains : « Il leur donna le grain de l'herbe; il leur ordonna de s'asseoir sur l'herbe même : l'herbe, don inestimable, convenait à leur joie et à leur repos comme son fruit parfait convenait à leur nourriture. » (*Modern Painters*, III, ch. 14, § 51.)

Nous ne pouvons reproduire les longues pages où Ruskin rapporte

les leçons des montagnes et les leçons des nuées, où il décrit « les robes d'amour de l'ange de la mer » et sa robe de colère « tombant de ses épaules, bruyante, oblique, terrible ». Nous ne retiendrons que les deux traits caractéristiques chez Ruskin de l'amour de la nature. Il ne s'aime pas en elle, il ne cherche pas en elle ses sentiments et ses passions ; il y voit Dieu, et, par là, Ruskin, en qui le romantisme a déposé le goût du moyen-âge et de l'histoire pittoresque et moralisante, se trouve en face de la nature à l'opposé du romantisme. Un second trait achève le précédent.

Il voit dans la nature le livre des devoirs de l'homme. Il lui donne un « haut finalisme moral et religieux », à l'opposé du finalisme utilitaire et presque matérialiste d'un Fénelon et d'un Bernardin de Saint-Pierre. Il condamne les hommes « qui se transformeraient eux et leur race en légumes, regardent la terre comme une étable et ses fruits comme du fourrage : vignerons et laboureurs qui préfèrent le grain qu'ils broyent et les grappes qu'ils pressent, aux jardins des anges qui couvrent les pentes de l'Éden ; coupeurs de bois et puiseurs d'eau [*Josué*, IX, 21], qui pensent que c'est pour leur fournir du bois à couper que les forêts de pins couvrent les montagnes semblables à l'ombre de Dieu, que c'est pour leur fournir de l'eau à puiser que les grandes rivières se meuvent semblables à son éternité ». (*Modern Painters*, t. II, p. III, sect. I ch. I, § 5.) Par suite, l'homme est dans Ruskin, comme dans la Bible et chez les théologiens, le centre de l'univers. « Il n'existe rien d'autre que l'homme. » Mais on voit dans quel sens et pour quelle fin. « Le monde n'existe vraiment que dans la présence de l'homme, n'agit que dans la passion de l'homme. L'essence de la lumière est dans ses yeux, le centre de la force dans son âme, l'utilité de l'action dans ses devoirs. » (*Fors*, I, p. 90.)

C'est la Bible qui a ouvert à Ruskin l'intelligence des beautés créées par l'homme. « C'est par la Bible que j'arrivai à apprécier les symboles d'Homère et la foi d'Horace ». (*Bible d'Amiens*, ch. III, § 52.) Aussi juge-t-il l'art humain du point de vue de la Bible. Toute création artistique doit être la traduction de la nature ; il faut suivre les lignes de la nature pour suivre la trace du doigt de Dieu (*Modern Painters*, I, part. II, s. VI, ch. III, § 20). L'artiste doit avoir le plus complet désintéressement comme à l'âge des cathédrales, l'âge « qui contemplait la beauté du Christ et l'action de l'esprit du Christ. » (*Ib.*, III, IV, XIV, § 40). Ce respect de Dieu, manifesté, doit être encore plus grand, quand l'artiste prétend traduire, non la Bible de la nature, mais le livre sacré lui-même. Ruskin condamne les artistes de l'âge d'or de la peinture : « La Vierge couronnée du Pérugin, la Vierge-Reine, tomba au rang d'une simple mère italienne : la Vierge à la chaise de Raphaël... Le brillant naïf de l'art plus ancien fut rejeté, non parce qu'il était faux, mais parce qu'il était spontané, et encore davantage parce que le peintre n'avait plus à exprimer aucun amour religieux. » (*Ib.*, III, IV, IV, § 14). La Bible fait donc le discernement de l'art.

Les auteurs n'ont pas de peine à retrouver aussi l'empreinte biblique dans les idées sociales de Ruskin. Il demande aux Anglais de lire la Bible en y pensant. « D'ordinaire, la dernière chose à laquelle nous pensions, c'est à peser les mots de la Bible ; nous aimons à rêver ou à discuter sur ces mots, mais, quant à les peser, quant à voir quel est leur vrai contenu, tout plutôt que cela. » (*The two Paths*, § 179.) C'est à la Bible qu'il emprunte le titre de son œuvre la plus vigoureuse, de son évangile de justice : « Marchez en pleurant, en portant les semences précieuses, jusqu'à ce que les temps soient accomplis et que le royaume arrive, où le don du pain, où l'héritage de la paix du Christ seront accordés à ce dernier comme à vous, *Unto this last as unto thee.* » Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver chez Ruskin quelques-unes des idées économiques des théologiens du moyen-âge, comme la condamnation du prêt à intérêt. On désirerait que les auteurs eussent marqué de façon plus précise cette ressemblance et la parenté du système ruskinien avec les conceptions hébraïques.

La Bible est donc le guide suprême. « J'ai tâché constamment de rendre la confiance des Anglais en la Bible plus profonde qu'elle n'est. Qu'ils se fient à elle, non seulement à ceux de ses versets qu'ils aiment, mais à la somme de tous ; qu'ils se fient à elle, non comme à un fétiche ou à un talisman qui leur donnera le salut par des répétitions journalières, mais comme à l'ordre d'un capitaine qu'ils doivent écouter et exécuter à leurs risques et périls. » (*The Crown of wild olive*, préf., § 12.)

Aussi Ruskin n'a-t-il jamais douté de la Bible. Sa mère lui en avait si profondément inculqué le respect et il avait pris une telle habitude d'y chercher la lumière et le soutien, que, même dans ses longues années de doute religieux, sa foi en la Bible demeura comme un rocher dominant les grandes eaux.

Son attitude vis-à-vis de la critique est celle de toutes les âmes profondément religieuses, celle de toutes les intelligences qui comprennent la séparation et la distinction des problèmes. Telle solution, historique ou littéraire, ne peut rien changer à la vérité profonde de ce qui est écrit, à la « révélation ». « J'ai dit, deux lettres plus haut, que nous devons un respect spécial à huit saints, dont saint Paul. J'ai été stupéfait, d'entendre dire quelques jours plus tard, que les critiques allemands avaient fini par positivement affirmer que saint Paul était Simon le magicien... En toute franchise, pratiquement, quel que soit celui qui a écrit le XIIIe chapitre de la Ire aux Corinthiens, celui-là doit être très respecté et très écouté. » (*Fors*, II, l. XXVIII, p. 79.)

Il ne cherche dans la Bible ni une géologie, ni une histoire, ni une métaphysique. Il y cherche la Vie. La Bible est un principe de vie, vie intérieure, vie spirituelle et morale, qu'aucune critique ne peut entamer. « Le psautier seul contient dans sa première moitié la somme de la sagesse individuelle et sociale. Les ps. I, VIII, XII, XIV, XV, XIX, XXIII et XXIV, bien appris et crus, suffisent pour toute direction per-

sonnelle. Les psaumes XLVIII, LXXII, LXXV, ont en eux la loi et la prophétie de tout gouvernement juste. » (*Our Fathers have told us*, ch. III, § 50.)

Il raille impitoyablement le pharisaïsme des gens qui affectent de grandes craintes pour le Livre, le livre mort et incompris. « Vous autres, femmes d'Angleterre, vous criez maintenant toutes ensemble, — vous et vos clergymen avec vous, — parce que vous apprenez que vos Bibles sont attaquées. Si vous preniez le parti d'obéir à vos Bibles, vous n'auriez jamais souci de qui les attaque. C'est précisément parce que vous n'accomplissez jamais un seul et clair précepte du livre, que vous êtes si soigneuses de son crédit, et c'est précisément parce que vous ne vous souciez pas de prendre la substance des mots que vous êtes si exigeantes quant à la lettre. La Bible vous dit de vous habiller simplement, et vous êtes folles de parure. La Bible vous dit d'avoir pitié des humbles, et vous les écrasez sous les roues de vos voitures. La Bible vous dit de pratiquer la justice, et vous ne savez pas ou vous ne désirez même pas savoir ce que veut dire le mot de la Bible : justice. » (*The Crown of wild olive*, III, § 131) [1].

Toute l'œuvre de Ruskin s'est développée entre deux versets de la Bible. Elle est partie de Genèse, II, 15 : « L'Éternel prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et pour le garder. » Elle aboutit aux avertissements et aux promesses de l'épître de Jude (6-7.) « Parti de la Bible apprise littéralement, Ruskin aboutit à la Bible prêchée intégralement » (P. 240).

Les auteurs ont peut-être exagéré, à leur tour, la part de la Bible et de l'élément religieux dans Ruskin. Mais toutes ces études finissent par se compléter et par se corriger. Nous regretterons davantage un certain défaut de netteté, un peu de flottement dans la composition, un laisser-aller qui oblige le lecteur à resserrer et à extraire les idées principales.

Je n'ajouterai rien à ces analyses ; j'ai cherché à bien faire connaître l'écrivain d'Angleterre peut-être le plus étudié à l'heure actuelle ; je lui ai donné la parole autant que j'ai pu. J'espère que cette mosaïque de citations me vaudra quelque indulgence. Ruskin nous intéresse à bien des titres. Son œuvre est comme le prolongement de la Bible ; elle en procède au moins autant que celle de Luther ou de Bossuet. Ses idées sur l'art religieux, sur l'architecture en particulier, méritent de sortir du cercle restreint d'artistes et de lettrés où elles sont discutées. Alors même que la critique nous obligerait à en rejeter la plupart, elles peuvent vivifier notre archéologie du christianisme. Ruskin est

1. Voir des idées analogues, exprimées par un penseur qui connaissait les problèmes de la critique biblique, Spinoza, citées et résumées par P. L. Couchoud, *La doctrine religieuse de Spinoza*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1901, p. 189.

enfin un « cas » moral de grande importance. Il représente à la fin du XIXe siècle, avec la complexité de notre époque, une crise que l'historien des origines chrétiennes rencontre à la fin du paganisme classique. Comment concilier l'amour de la Beauté, naturel à l'homme, avec la doctrine et la morale chrétiennes ? C'est le problème qui se posait au IIIe et au IVe siècles et que n'avait guère prévu le dur génie hébraïque. On sait que saint Jérôme et saint Basile l'ont traité de manière différente. Avant eux, les artistes des catacombes en avaient donné une solution naïve. Il est intéressant de retrouver ce débat dans le conflit intime d'une âme contemporaine et de le suivre dans ses insaisissables détours. Mon intention a été de mettre le lecteur français en état d'aborder cette étude. Il se trouve précisément que les deux principales œuvres de Ruskin, déjà traduites, caractérisent chacune les deux périodes de sa vie et ses deux préoccupations essentielles. *Les Sept Lampes de l'architecture* pourront donner une idée de son esthétique ; *La Couronne d'olivier sauvage*, une idée de son économie sociale. Il faut espérer que les livres et l'éloquence de Ruskin trouveront en France, et malgré l'inconscient malentendu d'une pensée étrangère, l'admiration et la sympathie qu'elles ont conquises en Angleterre.

Ces lignes étaient écrites au mois d'octobre dernier. Depuis, a paru la traduction de *Unto this last*, que j'indique en tête de cet article. On nous annonce, de même, *Sésame et les Lis*, *La Bible d'Amiens*, *Temps et Marées*, *Une joie pour toujours*, *Val d'Arno*, etc. La traduction de M. Pelletier est aisée et consciencieuse. Je désire vivement que son entreprise réussisse. Mais, parallèlement à ces traductions, je voudrais voir celle des *Peintres modernes*, l'œuvre la plus considérable de Ruskin, celle où l'on retrouve le plus complètement l'ensemble de ses idées aussi bien sur l'art que sur l'économique. En attendant, je recommande la lecture de *Unto this last* à tous ceux qui croient à la nécessité de faire pénétrer dans la sociologie la morale chrétienne et qui n'admettent pas le déterminisme mécanique de la plupart des théoriciens, socialistes ou libéraux.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Ouvrages généraux. — 1. L'*Encyclopedia biblica*, qui se publie sous la direction de MM. Cheyne et Black et dont deux volumes ont déjà paru (In-4, t. I, XXVIII-1144 pages, a. 1899 ; t. II, p. 1145-2688, a. 1901 ; Londres, Black), s'inspire d'une critique plus hardie que le *Dictionary of the Bible* (cf. *Revue*, V, 534-551) ; on y fait aussi plus de

place aux détails d'érudition et à la critique textuelle. Cette dernière est même plus envahissante qu'on ne s'y attendrait, et moins prudente peut-être qu'il ne conviendrait dans une œuvre de ce genre. Le plan de cette encyclopédie avait été conçu par Robertson Smith, et les savants éditeurs entendent identifier comme lui la cause de la religion et celle de la vérité historique. Ils ne se bornent pas à présenter un répertoire de la science biblique et à renseigner le lecteur sur l'état des questions traitées ; quantité d'articles, rédigés par des hommes justement célèbres, ont une valeur originale. Par un bon système de références, on a évité les répétitions et subordonné les innombrables articles d'objet spécial aux articles généraux, qui ont reçu un développement correspondant à leur importance. Un recueil de ce genre échappe à l'analyse. On s'en fera quelque idée par les remarques suivantes.

L'article *Geography* (F. Brown) est un véritable traité des connaissances géographiques d'Israël aux différentes époques de son histoire, géographie du document jéhoviste de l'Hexateuque, géographie du Code sacerdotal, géographie des livres plus récents de l'Ancien Testament. Les articles géographiques spéciaux sont très soignés, et l'on apporte une attention spéciale à la transcription des noms dans les Septante. Partout une discussion très minutieuse des mots est jointe à la représentation historique des choses. Les articles d'archéologie offrent à cet égard un intérêt particulier. M. Moore dit que l'éphod divinatoire a pu être la poche ou l'objet qui contenait les sorts sacrés, et non une image de Iahvé. L'arche (Cheyne) contenait deux pierres sacrées ; on ne sait comment elle disparut ; il est probable que ce fut dans la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor ; un épisode singulier de son histoire est son séjour chez les Philistins et surtout son retour ; la légende aurait, nous dit-on, voulu effacer le souvenir d'une captivité beaucoup plus longue, et qui se serait terminée sous le règne de David ; celui-ci aurait reconquis l'arche. Il est certain que l'arche est ignorée pendant le règne de Saül, mais l'état des textes ne permet guère de formuler une hypothèse sur ce qu'elle était devenue en ce temps-là. David aurait pris l'arche chez Obédédom, de Gath, parce que l'arche était réellement à Gath, chez les Philistins. Mais aurait-elle été chez un particulier, et non dans un temple, comme captive du dieu étranger ? Si la tradition légendaire a voulu nous cacher quelque chose, il paraît impossible de le deviner.

Notons, parmi les articles historiques, ceux qui concernent l'Assyrie (L. W. King), étude complète sur le nom, le pays, le peuple, la religion, le royaume et son développement ; la Babylonie (même auteur), avec des renseignements sur la langue des inscriptions cunéiformes et leur déchiffrement ; l'Égypte (W. M. Müller), où l'on traite aussi de l'écriture hiéroglyphique et de la religion égyptienne ; Israël (Guthe), travail substantiel et complet, d'une très sage critique, qui présente le développement de l'histoire israélite depuis le séjour au désert jusqu'à la construction d'Ælia capitolina ; Jésus-Christ (A. B. Bruce), un peu court peut-être, et où certains problèmes délicats sont plutôt indi-

qués que discutés. L'hypothèse de M. Bruce touchant l'origine du Discours sur la montagne est bien peu vraisemblable : Matthieu aurait résumé en une seule allocution les enseignements donnés par Jésus durant plusieurs jours consécutifs. Si l'analyse critique du Discours et la comparaison du premier Évangile avec le troisième ont donné un résultat certain, c'est que le Discours est conçu en dehors de toute tradition historique précise, et n'est pas autre chose qu'un recueil, formé de morceaux qui avaient été gardés séparément et sans encadrement de circonstances ; l'évangéliste en a fait une sorte de Loi évangélique et a présenté cette compilation comme une préface générale au ministère de Jésus. La chronologie de l'Ancien Testament (K. Marti) et celle du Nouveau (H. von Soden) sont examinées avec beaucoup de méthode. M. Marti se défend de fixer aucune date antérieure à l'avènement de David, vers l'an 1000 ; il observe seulement que, d'après les documents d'El-Amarna, les Israélites n'étaient pas encore établis en Canaan vers le milieu du xve siècle. Mais il faudrait s'entendre sur la signification de cet établissement, qui ne devient tout à fait solide et complet qu'au temps de la monarchie. La correspondance d'El-Amarna prouve que l'immigration israélite était peu avancée; elle ne prouve pas que cette immigration n'était pas commencée. M. von Soden admet que l'auteur du troisième Évangile a eu l'intention (dans Luc, III, 1-2) de dater la passion : dans cette hypothèse, il serait plus naturel de supposer que la quinzième année de Tibère couvre tout le ministère de Jésus, et que le Sauveur est mort au printemps de l'an 29, non en l'an 30. La question de savoir en quelle année le 14 nisan a pu tomber un jeudi n'a pas grande importance, car les calculs des astronomes de nos jours ne feraient loi que si la façon de compter des Juifs avait été parfaitement régulière.

La question du Canon de l'Ancien Testament (K. Budde) est largement exposée ; on montre le développement de l'idée de canonicité, le recueil des Prophètes, par exemple, ayant été constitué avant de posséder toute l'autorité que signifie pour nous la qualité de canonique ; on mit finalement dans le recueil des Hagiographes, troisième partie de la Bible hébraïque, tous les écrits de caractère religieux que l'on ne croyait pas moins anciens que le temps d'Esdras et de la Grande Synagogue. A cause de leur objet, Job et Ruth étaient censés remonter à une haute antiquité ; la collection des psaumes était autorisée par le nom de David ; les Proverbes, le Cantique, l'Ecclésiaste par celui de Salomon ; les Lamentations par celui de Jérémie ; Daniel était censé contemporain de Cyrus ; Esther venait un peu plus tard ; la Chronique avec Esdras-Néhémie marque la fin de la période d'inspiration. Ce n'est pas à dire que cette troisième partie du recueil ait été constituée d'un seul coup ; le contraire est beaucoup plus vraisemblable ; la Chronique, Esdras, Esther, Daniel ont pu traverser un stage intermédiaire, et se rattacher d'abord à la collection par manière d'appendice ; l'Ecclésiastique et le premier livre des Machabées se trouvèrent naturellement

exclus ; on n'ajouta pas foi aux titres de Baruch et d'Hénoch. Le canon était définitivement constitué à la fin du premier siècle de notre ère ; il n'est pas certain qu'il le fût au commencement du Ier siècle avant Jésus-Christ. L'histoire du Canon du Nouveau Testament (J. A. Robinson) est traitée de façon un peu sommaire. L'article sur l'Hexateuque, écrit par M. Wellhausen, est assez court. Les articles sur la Genèse, l'Exode, le Deutéronome, Josué, les Juges (G. F. Moore), se bornent rigoureusement à l'analyse et à la critique littéraires ; à propos des Juges, on observe que les légendes des anciens héros d'Israël correspondent à des moments glorieux dans les siècles passés, et que l'ordre chronologique où elles sont présentées pourrait bien n'être pas conforme à la réalité ; elles ont été rédigées à une époque relativement ancienne, avant que l'état religieux et social qu'elles décrivent fût devenu inintelligible et antipathique à la tradition d'Israël.

L'article sur les Évangiles est tout à fait remarquable ; il se compose de deux parties : l'une descriptive et analytique (E. A. Abbott), l'autre historique et synthétique (P. W. Schmiedel) ; la partie analytique se subdivise dans la critique interne des Évangiles et dans l'examen du témoignage traditionnel ; dans la partie synthétique, on traite de la tendance des Synoptiques, du problème synoptique, de la valeur historique, de l'origine et de la date des trois premiers Évangiles ; la discussion historique du quatrième Évangile est renvoyée à l'article sur l'apôtre Jean (Schmiedel). Le rapport mutuel des Synoptiques et le rapport de Jean avec les autres Évangiles sont examinés dans le plus grand détail. On peut douter que la donnée de Marc (xv, 25) sur l'heure du crucifiement résulte d'une fausse lecture et que celle de Jean (xix, 14) soit préférable. D'après Jean, Jésus aurait été amené à Pilate dès le matin et n'aurait été condamné qu'à midi : le procès aurait donc duré une demi-journée, ce qui est beaucoup, et le supplice du Christ aura été de courte durée, si Jean place la mort à trois heures. Dans Marc, le crufiement ayant lieu à neuf heures du matin et la mort à trois heures de l'après-midi, le procès n'a qu'une durée normale, et l'on peut en dire autant du supplice. En réalité, Jean met également six heures pour le supplice, car il renvoie la mort de Jésus à la fin du jour, au moment où le sabbat pascal allait commencer, pour faire coïncider cette mort et le coup de lance avec l'heure prescrite dans la Loi pour l'immolation de l'agneau. Cette façon de couper la journée en deux parties égales, dans un intérêt symbolique, n'offre pas beaucoup de garanties à l'historien, et il est prudent de ne pas corriger Marc. Il est très probable que les noms propres et les chiffres du quatrième Évangile ont une valeur symbolique : la sixième heure qui divise en deux fractions de six heures chacune la journée de la passion peut donc avoir une signification allégorique. Les explications que l'on propose pour d'autres cas semblent fragiles : que les cinq portiques de Bethesda et les cinq maris de la Samaritaine représentent les cinq sens, il est permis de ne le pas croire, vu que l'on n'a pas d'exemple certain d'allégorie phi-

losophique dans le quatrième Evangile ; il serait plus conforme à son symbolisme concret et historique d'admettre que la piscine de Bethesda avec ses cinq portiques figure la Loi et ses cinq livres ; que les cinq maris de la Samaritaine sont les dieux des peuples transportés en Israël par les Assyriens, tandis que celui qui n'est pas réellement le mari serait le vrai Dieu, celui que les Samaritains adorent sans le connaître en vérité. On veut lire, dans le prologue de Jean : « Ce qui fut fait en lui (dans le Verbe) était vie », et l'on suppose une distinction entre les choses permanentes, le monde idéal, qui a été fait dans le Verbe, et les choses passagères, le monde réel, qui a été fait par le Verbe. Mais que vient faire dans le contexte ce mystère philonien ? Ne voit-on pas, dans la suite, que la vie est lumière et que la lumière est le Verbe qui éclaire les hommes ; donc la vie est le Verbe et non les choses créées dans le Verbe. On dit aussi que « la lumière » qui « venait dans le monde » est le Verbe avant l'incarnation, éclairant tous les hommes depuis Adam. Mais l'évangéliste a commencé par dire que Jean « n'était pas la lumière, et qu'il est venu pour rendre témoignage à la lumière » ; or la lumière à laquelle Jean rend témoignage n'est pas le Verbe avant l'incarnation, c'est le Verbe incarné, et il serait parfaitement ridicule d'affirmer solennellement que Jean n'était pas le Verbe éternel. Le jour où l'on se résignera à interpréter le prologue de Jean d'après les règles que l'on applique à tous les autres morceaux de littérature sacrée ou profane, on reconnaîtra sans doute que la signification du mot « lumière » est constante dans tout le prologue et que Jean désigne par ces mots « lumière » et « vie » le Verbe incarné, en sorte que l'acception de ces termes est la même dans le prologue et dans le corps de l'Évangile. Pour trouver que l'auteur du quatrième Evangile, en parlant de l'eucharistie au chapitre VI et en mettant dans la dernière cène le commandement de l'amour au lieu du récit de l'institution, a voulu combattre une conception matérielle du sacrement, il faut n'avoir pas observé que la conception matérielle combattue dans le discours sur le pain de vie est prêtée aux Juifs, c'est-à-dire aux ennemis du christianisme, et que la doctrine de l'évangéliste implique une réalité spirituelle, non une simple idée, sous un symbole sensible ; et il faut n'avoir pas non plus remarqué jusqu'à quel point le récit de la dernière cène est dominé par la préoccupation et même la liturgie de l'eucharistie. Jusqu'à présent le travail de la critique sur le quatrième Évangile a donné surtout des résultats négatifs : on a montré que le livre n'avait pas un caractère historique, mais on a presque oublié que, tel qu'il est, il reste un témoignage historique pour autre chose que son objet apparent ; s'il n'est pas la représentation réelle de ce qu'ont été l'enseignement et le ministère de Jésus, il est l'expression vivante de ce qu'était Jésus pour les communautés chrétiennes vers la fin du Ier siècle ; il traduit la religion du Christ et la traduit fidèlement. Pour l'historien de Jésus, c'est un témoignage qui ne compte pas indépendamment des Synoptiques ;

mais c'est un témoignage direct et de premier ordre pour l'historien de l'Eglise et des origines du christianisme ; rien n'empêche le théologien d'y reconnaître le Christ vivant dans l'Église, et la voix autorisée de la tradition chrétienne. On trouve que les « éclipses » de Jésus (Jean, viii, 59 ; xii, 36) témoignent contre « les ténèbres qui ne comprennent pas la lumière » : cette interprétation est vraie; mais pour que l'application soit complète, il faut traduire dans le prologue : « et les ténèbres ne l'ont point arrêtée ». Au point de vue de Jean, ce n'est pas merveille que les ténèbres ne s'éclairent pas, elles sont faites pour être ténèbres ; mais ce qui mérite d'être signalé, c'est que malgré leurs efforts pour étouffer la lumière, elles n'y réussissent pas. Le double sens de ces disparitions subites de Jésus ne semble pas être qu'il fut soustrait aux yeux des Juifs, comme sa vérité échappait à leur âme; mais que la vérité chrétienne et l'œuvre chrétienne se dérobent aux entreprises des puissances ennemies comme Jésus s'est dérobé à celles des Juifs. La scène du coup de lance figure-t-elle le triple sacrifice de l'esprit, de l'âme (sang) et du corps (eau)? Rien ne suggère l'idée d'un sacrifice, et si l'on explique Jean par lui-même, le souffle figure l'esprit, l'eau le baptême, et le sang l'eucharistie ; il est arbitraire de voir dans l'eau et dans le sang les deux éléments de la nature humaine de Jésus. Le quatrième Évangile est tout allégorique, mais il est aussi tout chrétien ; il suppose Philon derrière lui, mais il n'est pas à interpréter par Philon. Ce que l'on y découvre par cette voie n'a aucun appui dans le texte et n'est pas plus consistant que les interprétations les plus fantaisistes des anciens commentateurs.

La discussion du témoignage traditionnel concernant les Évangiles est très approfondie : Papias (vers 115-130), s'il a connu les deux derniers Évangiles, ne leur attribuait pas la même autorité qu'aux deux premiers ; on croit pouvoir conclure aussi que Polycarpe, vers 110, ne connaissait encore ni Luc ni Jean ; Justin, qui attribue l'Apocalypse à l'apôtre Jean, paraît avoir connu le quatrième Évangile, mais ne lui reconnaissait pas la même autorité qu'aux Synoptiques. Dans l'examen synthétique des Évangiles, on apprécie équitablement ce que la critique avait signalé comme tendances particulières des trois premiers Évangiles, puis on expose le problème synoptique et les hypothèses qui ont été mises en avant pour le résoudre. On se rallie, pour le principal, à l'hypothèse des deux sources, Marc et les *Logia*, mais en notant que le travail littéraire qui aboutit à la constitution des trois premiers Évangiles n'est pas contenu en des termes si simples, et qu'il y a eu des sources de sources, Marc et les *Logia*, dans la forme où les rédacteurs du premier et du troisième Évangile ont pu les utiliser, n'ayant pas été des œuvres entièrement homogènes et de première main. Les considérations sur la crédibilité des Synoptiques, c'est-à-dire sur leur caractère en tant que sources historiques, sont excellentes en général, discutables sur certains points particuliers. M. Schmiedel déduit un peu promptement du silence des femmes dans Marc, xvi, 8,

que toute l'histoire du tombeau vide est une invention apologétique, puisqu'elle repose sur le témoignage de personnes qui n'ont rien dit. Nous ne savons pas ce qu'il y avait ensuite dans la finale primitive de Marc. Est-il bien vraisemblable que le silence des femmes ait été censé perpétuel, et que l'évangéliste n'ait pas indiqué ensuite le temps et les circonstances où elles avaient pu parler? L'explication de la multiplication des pains est trop ingénieuse : Jésus aurait dit une parabole de pains multipliés, pour signifier la communication indéfinie de la vérité; la tradition ou plutôt les évangélistes, à commencer par Marc, auraient cru que la parabole était arrivée en réalité. Mais cette parabole n'aurait pas été une parabole, ç'aurait été une allégorie pure; et si la critique des paraboles est arrivée à une conclusion certaine, c'est que parabole et allégorie sont deux, que Jésus a dit des paraboles et non des allégories. La parabole de M. Schmiedel a toutes chances de n'être pas authentique. Il ne s'est conservé qu'une partie relativement minime de la prédication de Jésus, les sentences et les paraboles qui avaient le plus frappé les disciples et qui se sont trouvées d'utilité pratique pour l'édification de la communauté chrétienne; sentences et paraboles ont été gardées pour elles-mêmes; la plupart devaient être sans cadre historique dans les *Logia*; les répétitions et doublets qu'on trouve dans les Évangiles, le changement de cadre quand on passe d'un Évangile à l'autre sont des faits littéraires, qui proviennent de combinaisons rédactionnelles. Jésus a pu répéter plusieurs fois la même sentence, la tradition apostolique n'avait retenu que la sentence et non les nombreuses occasions où la sentence avait été prononcée. Le second Évangile ne peut pas être un simple écho de la prédication de Pierre; l'apôtre Matthieu ne peut être l'auteur des *Logia* grecs que le rédacteur du premier Évangile a utilisés, mais il peut être l'auteur d'un écrit araméen plus ancien; le premier Évangile n'aurait acquis sa forme actuelle que vers l'an 120, mais il aurait pu être connu de Luc dans une rédaction antérieure, sans les récits de l'enfance, la promesse à Pierre (XVI, 17-19), etc.; Marc aurait reçu sa forme définitive après Matthieu et Luc; l'auteur du troisième Évangile, qui n'était pas le disciple de Paul, aurait écrit vers l'an 100-110. Il y aurait eu confusion entre l'apôtre Jean et Jean l'Ancien, le seul qui soit venu à Ephèse; l'Apocalypse peut être de Jean l'Ancien, et, en tout cas, elle a paru sous son nom; le chapitre XXI du quatrième Evangile n'est pas du même auteur que les vingt premiers chapitres, et il a été ajouté pour donner crédit au livre. Bien que le jugement de M. Schmiedel sur le caractère et la doctrine du quatrième Évangile semble plus exact dans les détails que celui de M. Abbott (notamment sur la signification de l'eau et du sang dans la scène du Calvaire), ses conclusions sur le personnage du disciple bien aimé et son rapport avec l'auteur manquent de netteté. L'auteur ne serait ni l'apôtre Jean ni Jean l'Ancien.

En résumé, cette encyclopédie représente un effort considérable et, dans l'ensemble, couronné de succès, pour rassembler dans le cadre

d'un dictionnaire tous les renseignements et les conclusions acquis à la critique, et pour promouvoir en même temps cette même critique, en suivant la voie d'une libre recherche. Beaucoup d'hypothèses risquées, que l'avenir redressera sans doute en partie, se trouvent ainsi associées à une science de bon aloi et communiquent en quelque façon à cette œuvre de haute vulgarisation le caractère d'un multiple essai dans les nombreuses provinces qui constituent le domaine de la science biblique.

2. Bien qu'elle dépasse beaucoup par son objet les études bibliques de l'Ancien Testament, il convient d'annoncer ici une autre encyclopédie en cours de publication, *The Jewish Encyclopedia* (t. I, in-4, XXXVIII-785 pages ; London, Funk and Wagnals Company, 1901), qui sera bien accueillie des exégètes, parce qu'elle leur rendra certainement de grands services. Le comité directeur est composé de MM. C. Adler (antiquités postbibliques et Juifs d'Amérique), G. Deutsch (histoire, de 1492 à 1901), L. Ginzberg (littérature rabbinique), R. Gottheil (histoire, d'Esdras à 1492), J. Jacobs (Juifs d'Angleterre et anthropologie), Mar. Jastrow (Talmud), Mor. Jastrow (Bible), K. Kohler (théologie et philosophie), J. Singer (biographie moderne, de 1750 à 1901), C. H. Toy (philologie hébraïque et littérature hellénistique). Le sujet ne manque ni d'importance, ni d'intérêt : la vie du peuple juif dans toutes ses manifestations, depuis les origines jusqu'à nos jours; l'histoire de la nation et de ses communautés dispersées, la biographie des hommes qui ont tenu un rôle dans cette histoire ; la littérature, biblique, hellénistique, talmudique, rabbinique, médiévale, néohébraïque ; la théologie, la philosophie, la jurisprudence, le folk-lore. C'est un champ d'études immense et qui est en partie inexploré.

Le premier volume fait très bien augurer de l'œuvre entreprise. L'esprit du recueil est critique et scientifique ; on ne s'attend pas à ce qu'il soit antisémite ; il est impartial d'intention, large et modéré. Le ton reste calme dans les sujets les plus pénibles ; même l'article « antisémitisme » est écrit sans trop d'émotion et contient surtout des renseignements positifs ; il faut dire cependant que ces renseignements sont quelquefois des paroles de journalistes et d'hommes politiques, dont l'histoire pourrait sans inconvénient ne pas se souvenir ou qui ont été mal comprises. Lorsque Mgr Freppel (qui n'était pas évêque d'Orléans, mais d'Angers) a qualifié de « sémitique » la loi du divorce, il a dit un mot dont la portée n'est pas bien considérable ; et quand le duc de Broglie a parlé de la diversité des confessions religieuses comme d'une chose fâcheuse, ce n'était pas avec une arrière-pensée de regret pour l'Inquisition ; dire que cet homme, dont le nom était synonyme de « libéral », au sens péjoratif du mot, pour la majorité des catholiques militants, était chef du parti clérical en France, est montrer qu'on connaît mal la situation intérieure du catholicisme français. Ranger Renan parmi les précurseurs de l'antisémitisme, à raison de ce qu'il a écrit sur l'esprit sémitique dans l'antiquité, peut sembler aussi

une exagération périlleuse. Il doit être permis de ne pas tout admirer dans l'histoire d'un peuple, car il n'y a pas d'histoire sans tache, ni de peuple sans défaut. L'absurdité de l'antisémitisme est une explication insuffisante de son succès. Dans une question aussi complexe que celle des persécutions subies par les Juifs depuis deux mille ans, si noble et défendable que soit la cause des persécutés, on s'expose à la compromettre si l'on prétend avoir eu toujours toute la raison et toute la justice de son côté, sans que l'adversaire trouve une excuse au moins partielle dans certaine attitude, certains défauts, certains torts de ceux qu'il a pris en aversion. Ceci soit dit pour la défense de Renan et de tous ceux qui ne sont pas plus antisémites que lui.

En ce qui regarde l'exégèse, la nouvelle encyclopédie se défend de faire concurrence au *Dictionary of the Bible* et à l'*Encyclopedia biblica*. La part de la critique biblique y est très restreinte : on rapporte, sur chaque sujet, la donnée de la Bible ; puis, s'il y a lieu, on résume les conclusions plus ou moins généralement acceptées de la critique moderne ; et l'on ajoute les développements de l'exégèse rabbinique sur ce point particulier. C'est surtout dans cette dernière partie, dans la biographie des commentateurs israélites, dans les notices sur la littérature juive postbiblique, que les exégètes trouveront à glaner. Prenons en exemple la notice d'Abraham (du patriarche, car la série ne finit pas des Abraham qui l'accompagnent dans la gloire de l'*Encyclopedia*) : vient d'abord un aperçu de la tradition biblique ; suivent les compléments de la légende chez les Juifs alexandrins, dans le livre des Jubilés et dans la littérature rabbinique, où l'on apprend des détails intéressants sur les rapports d'Abraham avec Nemrod, et sur le sacrifice d'Isaac, qui reçut sur ses yeux les pleurs des anges et en devint plus tard aveugle ; on reproduit aussi la légende d'Abraham d'après le Coran et la tradition musulmane ; le point de vue critique est brièvement indiqué ; on observe que le nom d'Abraham est d'un individu, que le personnage est typique, que la légende de la migration peut être fondée en réalité, ayant pour objet un déplacement de tribu individualisée dans un nom qui a pu être celui d'un héros local de Canaan ; « mais sur la condition des choses en Canaan, entre 2300 et 2000 avant Jésus-Christ, on ne sait rien, et, entre Abraham et Moïse, l'histoire consiste en une page toute blanche ». Les différentes parties de l'article sont traitées par des spécialistes compétents ; il est complété par des articles spéciaux sur l'Apocalypse d'Abraham, le sein d'Abraham, le chêne d'Abraham (que sa dernière photographie représente comme bien malade), le Testament d'Abraham (curieux apocryphe, publié par James, *Texts and Studies*, II ii, 1892, où l'on voit Abraham, sur le point de mourir, refuser de rendre son âme à l'archange Michel aussi bien qu'à l'ange de la mort : Dieu la lui prend comme dans un rêve).

Adam n'est pas moins bien traité qu'Abraham. On passe vite sur le récit de la Genèse : il y a bien plus à prendre dans la littérature apo-

cryphe et rabbinique. Là on voit que, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, Michel commanda aux anges de rendre leurs devoirs à cette image : tous se prosternèrent excepté Satan, qui, pour sa punition, fut jeté dans l'abîme ; son trône est réservé à Adam, qui l'occupera après la résurrection ; devenu ennemi de l'homme, Satan s'est déguisé en ange de lumière (cf. II Cor., xi, 14) pour le séduire ; Adam, ayant vécu neuf cent trente ans, est mort le jour où il avait mangé le fruit défendu, car les jours de Dieu sont de mille ans ; la terre qui servit à faire le corps d'Adam avait été prise à l'endroit où fut plus tard le temple ; la tradition chrétienne a pu, sans difficulté, enterrer notre premier père sur le Golgotha. Adam a aussi sa légende dans le Coran et dans la tradition musulmane. Après la notice d'Adam viennent les articles sur le livre d'Adam et *Adam qadmon*. Dans ce dernier, l'on cite un vieux *midrash* (*Genesis rabba*, viii, 1), où il est dit que l'esprit de Dieu qui était sur les eaux avant la création était l'esprit du Messie ou d'un Adam préexistant à l'Adam terrestre, ce qui peut aider à comprendre I Cor. xv, 45-50.

Akiba est peut-être loué plus que de raison pour avoir trouvé une occupation à l'esprit juif en proclamant qu'il n'y avait pas dans la Loi un mot, une syllabe, une lettre qui n'eussent un sens profond : par là il conciliait l'immutabilité de la Loi avec la nécessité du développement. Mais il faut avouer que cette conciliation se fait au moyen de la discipline intellectuelle la plus fâcheuse qui se puisse concevoir, et certainement tous les résultats n'en ont pas été bienfaisants. Cette « méthode remarquable » n'est qu'une application exagérée du procédé allégorique ; elle excite l'imagination aux dépens du jugement, développe la subtilité de l'esprit aux dépens de la saine raison ; elle devient un amusement plutôt qu'un véritable exercice de la pensée. Autant vaudrait féliciter Akiba d'avoir inventé le tonneau des Danaïdes.

L'écueil de cette belle et utile encyclopédie sera donc une certaine facilité d'admiration pour les choses juives. Qu'elle se surveille et se critique elle-même, afin que, dans les volumes suivants, nous autres, qui faisons des vœux pour son plein succès, n'ayons qu'à signaler la grande abondance de la contribution qu'elle apporte à l'histoire universelle, surtout à l'histoire religieuse de l'humanité. Le rôle d'Israël dans cette histoire a été assez considérable et bienfaisant pour qu'on en fasse la meilleure des apologies en le montrant simplement tel qu'il a été.

3. M. Hogan est un des rares sulpiciens qui, pendant la seconde moitié du xixe siècle, ont ouvert la fenêtre de leur cellule pour voir un peu ce qui se passait dans le monde ; homme excellent, comme il y en a toujours eu à Saint-Sulpice, et avec cela esprit des plus distingués. Il est mort au moment où son important traité des études ecclésiastiques, publié d'abord en anglais, paraissait en traduction française (*Les études du clergé*, traduit de l'anglais par A. Boudinhon. Paris, Lethielleux, 1901, in-8, 575 pages). Son livre restera dans les deux langues, pour perpétuer une action qui fut discrète, mais profonde, et

que tous ceux qui l'ont comprise et ressentie savent avoir été bienfaisante. Dans la courte et substantielle introduction où il présente ce volume au clergé de France, Mgr l'Archevêque d'Albi a dignement parlé de l'homme et de l'œuvre ; et il est certain que l'homme vivra dans l'œuvre, car il y a mis réellement sa vie, sa longue expérience, sa largeur de vues, la lumière sereine de son esprit. « Ce livre, dit avec raison Mgr Mignot, se trouve être à cette heure le programme le plus complet et le plus judicieux des études ecclésiastiques, ou mieux encore l'exposition la plus précise, la plus loyale de l'esprit dans lequel elles doivent être faites à notre époque. »

L'auteur traite successivement des sciences naturelles, de la philosophie, de l'apologétique, de la théologie dogmatique, de la théologie morale, ascétique et pastorale, du droit canonique, de la liturgie, de la prédication, de l'histoire de l'Église, de la Bible et des Pères de l'Eglise. Tous ces sujets devaient être traités ; ils le sont à peu près selon l'ordre et la dignité que leur attribue la tradition de Saint-Sulpice ; il est permis de trouver que les trois derniers auraient été mieux en tête de la liste. Mais cette question de rubrique est secondaire et sans conséquence fâcheuse pour le livre, où chaque matière a reçu le développement qui convenait à son importance. « La théologie, dit M. Hogan, est essentiellement progressive. » Son livre est progressiste, essentiellement progressiste, et c'est ce qui en fait l'extraordinaire originalité par rapport à la littérature courante des revues soi-disant orthodoxes et des livres soi-disant théologiques dont se nourrit la majeure partie du clergé français. On lit à propos de l'Encyclique *Aeterni Patris*, du Pape Léon XIII, sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin : « La philosophie comme telle, abstraction faite de toute relation avec la vérité révélée, n'est pas plus soumise à son autorité que les sciences naturelles. Il (le Pape) s'en occupe en vertu de son suprême pouvoir de direction, non comme le Docteur infaillible de l'Église. Il sait bien, d'ailleurs, qu'en dehors de la foi religieuse et des vérités évidentes, l'esprit humain est essentiellement libre et incapable de s'assujettir, le voulût-il, à ce qui ne le satisfait pas. » A propos de l'apologétique, on observe qu'il y a un écart considérable « entre ce qui se dit communément et ce qui est positivement sûr. Cela est surtout frappant pour les données que pendant des siècles on a tirées de la Bible. » Et l'on cite la création du monde visible, il y a environ six mille ans, dans l'espace de six jours ordinaires, la géocentrie, l'universalité du déluge et la présence de toutes les espèces animales dans l'arche de Noé, la multiplication des langues au pied de la tour de Babel, etc., etc. « La science moderne a démontré que les anciennes thèses n'étaient plus soutenables, et peu à peu les catholiques les ont abandonnées ou du moins ne les ont soutenues qu'avec mollesse et hésitation. Ne croyons pas que cette évolution de la doctrine chrétienne, même dans l'Eglise catholique, soit arrivée à son terme. » C'est à peu près ce que disait l'apologiste Firmin au commencement de son article sur la *Religion*

d'Israël dans la *Revue du Clergé français* (15 octobre 1900). Au chapitre de la théologie dogmatique, on trouve des pages admirables sur l'état d'esprit des anciens théologiens et « l'extraordinaire quantité d'informations qu'ils paraissent avoir sur toutes sortes de sujets qui font partie de la religion ou qui s'y rapportent », les anges, l'histoire de la création, l'état d'innocence, la fin du monde. « On eût dit qu'ils connaissaient les desseins de Dieu dans toutes ses œuvres ». Cette « imperturbable confiance » résultait d'une foi illimitée dans l'autorité de la Bible, des Pères, d'Aristote, et dans la vertu du syllogisme. « On peut aisément se figurer quelle quantité de matériaux, d'inégale solidité, furent ainsi amassés... C'est sur elle que la critique moderne est venue accomplir sa mission, assez semblable à la tâche du prophète Jérémie, arracher et détruire, construire et planter. » « Il devient de plus en plus difficile, à mesure que nous avançons dans l'intelligence de la Bible, de dire exactement quels passages et quelles expressions doivent être pris à la lettre » (cette façon de parler n'est pas tout à fait juste, car le sens historique de la Bible n'est pas plus difficile à déterminer que celui d'un autre texte, mais c'est le rapport de ce sens historique avec la réalité qui est souvent malaisé à discerner; ainsi le sens de l'apocalypse synoptique et même le sens général de l'Apocalypse johannique sont assez clairs, mais leur interprétation dogmatique est sujette à de grands embarras) ; il a fallu en rabattre de même sur l'autorité des Pères ; il n'est plus question d'Aristote comme autorité scientifique ; et quant au syllogisme, « dans les sciences basées sur les faits, aucune conclusion n'est tenue pour certaine tant qu'elle n'a pas été vérifiée, et ce qui ne peut se contrôler par l'expérience demeure à l'état de simple conjecture... Si nous ne savions rien de la Bible, sinon qu'elle est inspirée et a Dieu pour auteur, nous serions aussitôt amenés à y admettre l'inspiration verbale, l'exactitude grammaticale, la clarté, la perfection du langage, et bien d'autres qualités qu'un simple regard jeté sur le livre nous oblige à lui refuser. C'est le livre lui-même, examiné avec respect, mais à l'aide de la critique, qui nous apprendra, mieux que les arguments *a priori*, dans quelle mesure de perfection ou d'imperfection Dieu a daigné se servir du moyen de l'Écriture pour manifester à l'homme sa vérité et sa volonté. La vérité divine, telle que nous la trouvons dans l'enseignement de l'Eglise et des écoles, porte un vêtement d'origine humaine, qui sert tout ensemble à montrer et à voiler la réalité. Elle se présente à nous dans la Bible, enveloppée souvent dans les plus diverses métaphores orientales. Nous la rencontrons chez les Pères drapée dans le manteau de la philosophie grecque. Elle apparaît de nouveau dans les écoles du moyen âge, sous l'armure de la dialectique aristotélicienne. Mais aucun de ces vêtements ne lui est essentiellement nécessaire... La question principale est de discerner les aspects de cette vérité qui s'adaptent le mieux aux nécessités intellectuelles, morales et sociales, des hommes et de l'époque auxquels on a affaire. » Citons aussi cette définition de

la morale : « L'unique devoir de l'homme est d'être et de faire ce que Dieu veut qu'il soit et qu'il fasse. Or ce que Dieu veut semble bien être en résumé, et abstraction faite des détails, la conservation et le progrès de l'individu et de la société. » Le chapitre concernant le Droit canon conclut à « une décentralisation nécessaire (de l'administration ecclésiastique), sans sacrifier aucun élément important du Droit canon, ni le contrôle vraiment utile des Congrégations romaines ». Le chapitre relatif à l'étude de la Bible a déjà été analysé dans cette *Revue* IV, 166).

Il n'est pas sans intérêt de noter que ce livre a reçu l'*imprimatur* à Rome et qu'il porte en première page la signature du R. P. Lepidi, Maître du S. Palais. Cette circonstance ne manque pas de signification. Elle pourra protéger l'ouvrage de M. Hogan contre les récriminations trop vives de ceux qui n'en seront pas satisfaits. L'édition française diffère peu de l'édition anglaise. Elle contient très peu d'additions ; la principale est un chapitre préliminaire intitulé « le programme ». Elle ne présente pas non plus beaucoup d'omissions ; on peut signaler cependant, au début de l'article où est expliquée l'Encyclique *Aeterni Patris*, la suppression d'un paragraphe où il était dit que le meilleur guide en philosophie, comme en toute autre matière pratique, est l'expérience, expérience personnelle, expérience de ceux qui étudient et enseignent la philosophie, expérience de l'histoire ; et, à la fin de l'article sur « les études bibliques dans le ministère », la disparition de quelques lignes où étaient louées la *Revue biblique* et la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Ajoutons, pour n'offenser aucune susceptibilité, que la *Revue biblique* reste mentionnée dans un autre endroit.

Dans l'article sur l'étude apologétique de la Bible, une note, touchant la liberté de rédaction attestée par les récits évangéliques de la résurrection du Sauveur, a disparu ; mais les textes sont toujours dans l'Evangile. L'édition anglaise mentionnait sans réserve l'application de ce principe de liberté rédactionnelle à la conciliation des récits divergents. L'édition française dit que l'application est « peut-être excessive ». Le bon M. Hogan savait fort bien que Marc et Matthieu, qui, si on les prend à la lettre, ignorent et même nient implicitement toute apparition du Christ aux disciples le jour de la résurrection, contrediront Luc et Jean qui affirment et racontent les apparitions hiérosolymitaines, si l'on n'accorde pas que les uns ou les autres, ou plutôt tous, ont arrangé assez librement les souvenirs traditionnels ; et il n'est pas « excessif » de dire cela, car, en dehors de cette explication, il n'y a que des combinaisons artificielles, que l'on trouverait à bon droit ridicules partout ailleurs, ou bien la négation de l'historicité, négation que les artifices de l'apologétique vulgaire provoquent directement. On a aussi retranché un passage où il était dit que le même livre peut contenir deux ou plusieurs récits non concordants du même fait. Les deux récits de la création n'en subsistent pas moins au commencement de la Genèse, et les deux expulsions d'Agar, et les deux présentations de David à Saül, etc., etc. Dans le chapitre concernant la théo-

logie dogmatique, on a supprimé cette phrase : « Si les critiques rejettent le verset des Trois Témoins célestes, le dogme de la Trinité en sera-t-il moins clair dans l'Écriture et dans la pensée de la primitive Eglise ? » Pauvre verset, voilà son authenticité bien garantie par cette omission ! Nonobstant les retouches qui viennent d'être signalées, on peut dire que le chapitre sur la Bible demeure tout entier, et l'on y lit toujours ces courageuses paroles : « L'apologiste s'apercevra bien vite qu'à déclamer... contre la critique, et généralement contre des études qui ont abouti à des conclusions qui lui déplaisent, il perdrait son temps et sa peine ».

La traduction française est claire et généralement exacte. On doit savoir gré à M. Boudinhon de l'avoir entreprise et menée à bonne fin. Çà et là pourtant quelques petites négligences. Exemple : « le récent ouvrage de M. l'abbé Duchesne sur les *Origines du culte chrétien...*, l'*Histoire du Bréviaire romain*, de Batiffol ». On dit « monseigneur ». Le titre anglais, au chapitre du dogme : *Dogmatic Theology*, — *conservative and progressive*, dit mieux que : *Immobilité et progrès*. Quand même une autre responsabilité que celle du traducteur serait engagée dans la substitution, celle-ci n'en est pas moins fâcheuse, une théologie *immobile* étant bien près d'être une théologie morte. Un peu plus loin, dans le corps de l'article, on lit : « En fait et par sa nature même, la théologie est également assujettie à l'action de deux lois ou tendances opposées : immutabilité d'un côté ; de l'autre, développement et par suite progrès ». L'immutabilité n'est pas une loi, c'est un état. Dans l'original : « Of ist very nature, theology is equally subject to two distinct laws or tendencies, the law of *conservation*, and the law of development and consequent progress », c'est-à-dire : « Par le fait même de sa nature, la théologie est assujettie également à deux lois ou tendances différentes : la loi de conservation et la loi de développement, par conséquent de progrès. » Il faudra que les taches de ce genre disparaissent dans une seconde édition. L'œuvre mérite qu'on la soigne jusqu'à la minutie.

4. Les impressions de voyage d'un théologien qui argumente contre la théologie dont il se détache pourraient manquer de fraîcheur et de poésie. Ce n'est pas le cas pour celles de M. P. Rohrbach dans un livre sur la Palestine (*Im Lande Jahwehs und Jesu*. Leipzig, Mohr, 1901, in-8, 432 pages). L'auteur a rattaché à la description de certains endroits choisis ses vues sur l'histoire de la religion israélite et de l'Évangile, en y mêlant une critique parfois assez vive des doctrines traditionnelles. Tout cela forme un ensemble qui n'est pas trop disparate ; l'unité se fait dans un sentiment dominant, l'amour du vrai, avec un ton de franchise qui inspire la sympathie. Il semblerait que certaines conclusions de l'exégèse ont été découvertes il n'y a pas longtemps par le docte pèlerin, et qu'il n'est pas encore tout à fait à l'aise dans les idées nouvelles qu'il vient de prendre, ni en état de regarder froidement celles qu'il vient de quitter. Cet état d'âme a quelque chose d'un peu

violent, et il n'est pas le meilleur pour un historien de la religion. Ce que M. Rohrbach donne comme histoire est parfois bien hypothétique : ainsi la façon d'expliquer la présence de deux pierres dans l'arche ; la tribu de Joseph, en Égypte, avait une arche avec une seule pierre sacrée ; Moïse, ayant conduit cette tribu au désert, mit aussi dans l'arche la stèle qu'il avait érigée après la vision où Iahvé lui inspira de délivrer ses frères ; et c'est pour cela qu'il y avait deux pierres dans l'arche. On peut imaginer d'autres possibilités. En résumé, livre de vulgarisation, plus important pour la connaissance du travail qui se fait dans l'esprit des jeunes théologiens protestants lorsque, sortant de la dogmatique traditionnelle, ils entrent en contact avec la critique de la Bible, que pour l'étude historique de l'Écriture.

5. Cinquante pages de médiocre format sont un espace bien court pour y représenter la « culture spirituelle » des peuples sémitiques. Mais M. Köberle, dans la conférence qu'il a consacrée à ce sujet (*Die geistige Kultur der semitischen Völker*. Leipzig, Deichert, 1901 ; in-8), n'a pas la prétention de donner une histoire complète de la civilisation ou des littératures sémitiques. Il a dû s'en tenir à un aperçu général dont l'équilibre est bien proportionné. Les idées exprimées sont justes, et on ne protestera sans doute pas contre la conclusion : l'humanité doit plus à Israël qu'aux Arabes.

6. M. T. Zahn met au jour comme supplément de son Introduction (cf. *Revue*, V, 369) une histoire abrégée du Canon du Nouveau Testament (*Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. Leipzig, Deichert, 1901, gr. in-8, 84 pages). Pour ce qui regarde la période antérieure à Origène, le savant auteur ne fait guère que résumer le travail important qu'il a publié sur ce sujet. Justin n'aurait pas connu l'Évangile de Pierre, écrit vers 150 et qui dépendrait, comme Justin, d'Actes de Pilate, où l'on transportait sur Hérode et les Juifs toute la responsabilité de la mort de Jésus. Mais cette tendance existe déjà dans les Synoptiques, surtout dans Matthieu ; elle est plus sensible encore dans Jean ; Luc paraît avoir eu une source qui attribuait à Hérode le rôle qu'il joue dans l'Évangile de Pierre, et la dépendance de Justin à l'égard des Actes de Pilate est au moins douteuse (cf. Harnack, *Chronologie*, I, 609, 612). On pourrait presque retourner l'hypothèse et se demander si Justin ne parle pas d'actes de Pilate uniquement parce que l'Évangile de Pierre ou quelque écrit analogue mentionnait un rapport fait par le gouverneur romain à l'empereur sur le fait de la passion. Il n'est pas prouvé du tout que Justin ait compris le quatrième Évangile dans les « Mémoires des apôtres », ni que l'apôtre Jean ait autorisé en quelque façon les Synoptiques, ni que le quatrième Évangile ait été spécialement destiné par son auteur à la lecture publique. On n'en étudiera pas moins avec profit cet abrégé historique, surtout dans les parties qui complètent les volumes parus de la grande Histoire du canon et qui ont pour objet Origène, le canon syrien, Lucien et Eusèbe, Athanase, le canon oriental jusqu'au temps de Justinien, le canon occidental.

7. Préparée pour la *Jewish Encyclopedia*, dont il a été question plus haut, l'étude de MM. Buttenwieser sur la littérature apocalyptique néohébraïque (*Outline of the neo-hebraic apocalyptic Literature*. Cincinnati, Jennings, 1901, in-8, 45 pages) est publiée séparément, à raison des modifications introduites par les éditeurs dans l'article de l'*Encyclopedia*, et dont l'auteur n'a pas été satisfait. Ces changements ne sont pas très considérables; mais beaucoup de lecteurs, qui n'auront pas envie de se payer l'*Encyclopedia*, ne seront pas fâchés de pouvoir se procurer cette brochure, où ils trouveront d'excellentes notices sur le livre d'hébreu d'Hénoch, l'Ascension et l'Assomption de Moïse, les Alphabets d'Akiba, l'Apocalypse hébraïque d'Élie, l'Apocalypse de Zorobabel, etc.

8. Signalons ici un bon aperçu de la critique des Évangiles au xixe siècle, par M. U. Fracassini, dans les *Studi religiosi* (1901, fasc. I, IV, V. *La critica dei Vangeli nel secolo XIX*), et un article de D. O. Rottmanner sur les opinions de saint Augustin touchant l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Le savant bénédictin est un peu cruel pour les historiens du canon du Nouveau Testament. Il se croit obligé de les citer, pour montrer, ce qui est vrai, hélas! qu'ils n'ont pas fait attention à la chronologie des œuvres de saint Augustin quand ils ont voulu définir les opinions de ce Père (car il en a changé) sur un point aussi important que l'attribution de l'Epître aux Hébreux. Jusqu'en 406, Augustin cite l'Épître comme étant de Paul; et il ne le fait jamais depuis 409; c'est qu'il n'osait plus, et le fait est curieux. Dans l'*Opus imperfectum ct. Julianum*, les citations de Julien contiennent le nom de Paul, mais Augustin dit pour son propre compte : « illius sacrae auctor epistulae ». L'article de D. Rottmanner se lit dans la *Revue bénédictine* de juillet 1901 (*Saint Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux*).

II. Métrique biblique, éditions et critique textuelle. — 1. Le travail de M. Sievers sur la métrique biblique (*Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik*. Erster Theil : *Untersuchungen*. Leipzig, Teubner, 1901, gr. in-8, viii-399 p.) est très considérable, et l'analyse y est poussée jusqu'à la minutie dans un sujet où la matière se dérobe passablement à l'observation. La question est reprise de très haut, M. Sievers commençant par exposer longuement des considérations générales, très approfondies, sur la mesure et le rythme. Il passe ensuite à la critique des divers systèmes de métrique hébraïque qui ont été proposés, et il se prononce, sous certaines réserves, pour le système du mètre réglé par le nombre des accents toniques, avec un nombre variable de syllabes non accentuées. De critique textuelle, il n'est guère question ; que le texte soit sûr ou non, la métrique fonctionne; elle fonctionne même aussi bien sur des récits considérés comme prosaïques, par exemple, l'histoire jéhoviste de la création, les songes de Pharaon, Ruth, Jonas, et l'inscription de Mésha, que sur les anciens cantiques ; le parallélisme ne compte plus pour rien dans le

rythme poétique. Ces dernières conclusions semblent fort compromettantes pour la valeur du système. En abandonnant une loi certaine, comme celle du parallélisme, pour suivre une hypothèse métrique, on a toute chance de lâcher la proie pour l'ombre. Qu'il y ait aussi un certain rythme dans la prose, on ne le contestera pas; mais il doit y avoir un rythme particulier pour la poésie, et ce rythme est fondé sur le parallélisme. Après avoir reproché à Bickell de supprimer beaucoup de syllabes, M. Sievers réforme aussi, à sa manière, la vocalisation massorétique. Si louables et dignes d'attention que soient ses recherches, on peut craindre que les résultats acquis ne soient pas en proportion d'un si grand effort.

2. Beaucoup plus modeste d'apparence est l'essai de M. Cornill sur les pièces métriques du livre de Jérémie (*Die metrische Stücke des Buches Jeremia*, Leipzig, 1901, in-8, xiv-40 pages). Une bonne partie de ce livre serait en strophes de huit lignes, dont les membres n'auraient pas de mesure commune ou proportionnée (?). Le texte de ces morceaux n'est accompagné d'aucune note, ce qui ne permet guère d'en discuter la constitution rythmique. On conçoit aisément que la délimitation de poèmes construits de façon aussi libre, ne présente pas trop de garanties. Ainsi le premier morceau comprend Jér., i, 14-19; mais le v. 14 dépend si étroitement du v. 13, qu'il ne peut rien être laissé hors de la pièce rythmée. M. Cornill appuie assez fréquemment son analyse métrique sur la version des Septante.

3. Les anciens craignaient les paroles de mauvais augure. Les scribes d'Israël n'aimaient pas non plus terminer un livre, un morceau important, une leçon liturgique par des paroles tristes, comme s'ils en avaient craint aussi la fâcheuse influence. M. K. J. Grimm (*Euphemistic Liturgical Appendices in the Old Testament*, Leipzig, 1901, gr. in-8, 96 pages) a étudié une série de passages de l'Ancien Testament qui semblent avoir été ajoutés pour corriger ainsi des conclusions affligeantes et obtenir des finales de consolation. L'application de ce principe s'est faite principalement dans les psaumes et dans les prophéties. Peut-être aurait-on pu observer que, pour les prophéties funestes, il ne s'agissait pas seulement de clore une pièce de lecture par une pensée encourageante, mais de mettre au point un oracle trop inquiétant, et que de telles retouches n'ont pas été causées uniquement par le souci d'amener des mots favorables à la fin des lectures bibliques. Toujours est-il que M. Grimm a fait un recueil de ces paroles propices, et que, dans beaucoup de cas, son opinion paraît fondée. Citons comme exemples : Ps. xxxiv, 23; Ps. xiv, 7; Ps lxxxii, 8; Is. vi, 13 *c.*; xxvii, 12-13; 41, 15-16, etc. D'autres cas sont au moins douteux, et l'on peut objecter à l'auteur que les psalmistes et les prophètes ont bien pu aussi, de temps en temps et même souvent, terminer des cantiques et des oracles par des paroles encourageantes. La finale consolante ne peut être suspecte que si elle ne se lie pas bien avec ce qui précède, ou si elle se trouve en dehors du rythme dans les morceaux poétiques.

4. Deux nouveaux volumes de la Bible polychrome, publiés sous la direction de M. P. Haupt, ont paru récemment. L'éditeur d'Esdras-Néhémie (*The Books of Ezra and Nehemiah*. Leipzig, 1901, in-4, 72 pages), M. H. Guthe, comme les éditeurs des volumes précédents, sectionne le texte et distribue les couleurs, sans donner ses raisons, que l'on trouvera dans la version anglaise du livre. On lit sur la couverture, dans l'explication des couleurs, que le compilateur d'Esdras-Néhémie a écrit vers l'an 300 ; Esdr. iii-5, et iv, 6-8, 11-24, auraient été ajoutés au cours du iiie siècle ; iv, 9-20, serait plus récent encore ; vii, 27, et viii, 34, ix, 1-15, représenteraient les mémoires authentiques d'Esdras, et viii, 35-36, x, 1-44, une rédaction secondaire ; de même, les mémoires de Néhémie, rédigés vers 425, comme ceux d'Esdras, seraient conservés dans Néh. i-iii, 5, xiii, 4-31, tandis que xi, 1-24, xii, 27-44, seraient des morceaux retouchés par le compilateur ; Esdr. ii, 1-65, 68-iii, 1 ; Néh. vii, 6-67, 70-viii, 6, 9-xi, 3, 6-x, 1, 29-40, seraient empruntés à une source contemporaine d'Esdras et de Néhémie, x, 2-28, y étant surajouté ; le document araméen concernant l'achèvement du temple, Esdr. v, 3-vi, 15, aurait été rédigé vers l'an 450, et la fin (vi, 6-15) retouchée par le compilateur. On a tiré bon parti du premier livre d'Esdras (grec) pour la correction du texte. L'œuvre de M. Guthe était terminée en 1896 ; une série de notes complémentaires, se référant principalement aux plus récents travaux sur Esdras-Néhémie, est due à M. Batten ; et partout M. Haupt a inséré ses propres remarques. Rien de tout cela n'est inutile. Mais le lecteur s'accommoderait volontiers d'un peu plus d'unité dans la rédaction, si la personnalité des savants éditeurs n'en doit pas trop souffrir.

5. On a renoncé pour le livre des Proverbes à la polychromie (*The Book of Proverbs in Hebrew*, by A. Müller and E. Kautzsch, in-4, 86 pages), bien que l'on n'ait sans doute pas voulu présenter cette compilation comme l'œuvre d'un seul auteur. On s'est contenté d'imprimer en rouge les titres et les introductions (i, 2-7 ; xxii, 17-21). Les travaux antérieurs ont été sagement utilisés pour la critique du texte. Après les notes relatives au texte hébreu, vient un examen complet, très solide, et qui sera fort apprécié, des variantes et additions que l'on trouve dans la version grecque. L'annotation de l'hébreu est très copieuse ; on y passe quelquefois de la critique textuelle à l'exégèse proprement dite ; mais nul ne s'en plaindra, et les commentateurs pourront faire leur profit des notes de M. Haupt sur « l'arbre de vie » (iii, 18), « les pommes d'or », (xxv, 11), etc. La discussion sur l'étymologie du mot *mashal*, qui est le nom même du livre, ne manque pas d'intérêt ; il est probable pourtant que beaucoup hésiteront encore, nonobstant la ressemblance du mot avec l'assyrien *mishlu*, « moitié », à admettre que le sens primitif soit « ligne de poésie » ou « vers consistant en deux hémistiches ». N'arrive-t-on pas ainsi au sens de « double » et non à celui de « moitié » ? N'est-ce pas l'idée d'égalité ou d'analogie entre deux objets qui sera primitive, et le sens de « moitié » qui sera secondaire ? Le sens

de « ligne bipartite » n'est-il pas bien étroit pour justifier toutes les applications du mot hébreu ?

6. Le texte massorétique d'Esther passe généralement pour très bien conservé, et l'on ne songe pas à s'en étonner, parce que le livre n'est pas ancien. On regarde aussi la version grecque comme très libre, abstraction faite des additions qu'elle renferme, M. G. Jahn (*Das Buch Esther nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt and kritisch erklärt.* Leiden, Brill, 1901, in-8, xv-67 pages) entreprend de prouver que la version grecque représente le vrai texte et que l'hébreu est altéré ou glosé, ou plutôt il reconstitue, par manière de démonstration, l'hébreu qui correspondrait exactement au grec. S'il était démontré que toutes les divergences du grec proviennent de l'original qui a servi pour la traduction, il s'ensuivrait que le texte d'Esther n'a été fixé qu'assez tard, et qu'il a pu en exister des recensions différentes, comme c'est probablement le cas pour Jérémie. Mais il est douteux que M. Jahn ait fourni cette démonstration. Il propose des lectures qui n'ont jamais dû exister en hébreu. Citons seulement en exemple le dernier verset, Esth. x, 3 : « Et Mardochée le Juif (était) *le second du roi* » (משנה למלך). On trouve dans le grec : ὁ δὲ Μαρδοχαῖος διεδέχετο τὸν βασιλέα. Et M. Jahn de lire dans son hébreu : « Et Mardochée *régna après le roi* » (מלך אחרי המלך). On aurait corrigé après coup cette leçon trop insolente envers l'histoire. Le malheur est que l'interprète grec n'a fait qu'attribuer au mot משנה un sens qui lui est donné dans II Chron. xxxi, 12 ; Conaniahu le lévite était leur chef, et Shiméi son frère, *le second* ». Le grec porte en cet endroit διαδεχόμενος. Pourquoi la même traduction dans Esther supposerait-elle une autre lecture ?

7. La publication des œuvres de Saadia, commencée par M. J. Derenbourg, se poursuit par les soins de M. H. Derenbourg, son fils, et de M. Mayer-Lambert. Le cinquième volume contient la version arabe du livre de Job (*Version arabe du livre de Job, de R. Saadia*, publiée avec des notes hébraïques par W. Bacher, accompagnée d'une traduction française d'après l'arabe, par J. et H. Derenbourg. Paris, 1900, in-8, xxiii-68-122 pages.) L'avant-propos, qui contient tous les renseignements désirables sur la publication, est de M. H. Derenbourg. La traduction est très claire. On y a recherché la fidélité à la conception et à la rédaction de Saadia, de façon à rendre la version du célèbre docteur « accessible à ceux qui, sans savoir l'arabe, ne veulent cependant pas ignorer complètement un chapitre important dans l'histoire de l'exégèse juive de l'Ancien Testament. » Voici comment Saadia entendait le fameux passage de Job, xix, 23-27 : « Si dès maintenant mes paroles étaient écrites ! Si seulement elles étaient tracées dans le livre ! Si, avec un stylet de fer ou de plomb, elles étaient gravées dans le roc pour toujours, afin que je sache que mes amis subsisteront, et qu'une génération postérieure apparaîtra après eux sur la terre ! Après que ma peau sera pourrie, mon histoire sera transmise, et, par les maladies de mon corps, je montrerai la puissance de Dieu, comme je me vois

moi-même et comme mes yeux me contemplent, non ceux d'un autre, au point que mes regards perçants pénètrent dans mon sein. »

8. Jusqu'à présent, l'on admettait volontiers que saint Éphrem avait connu la version Peschito des Évangiles, et l'on s'autorisait de ce prétendu fait pour affirmer que la vulgate syriaque était antérieure à ce Père, d'aucuns disaient même à la version curetonienne et à la version sinaïtique. Hort a soutenu que la Peschito des Évangiles était un texte révisé comme celui de la vulgate hiéronymienne : avait-il raison ? Un fait significatif, et bien certain, celui-là, plaidait pour sa thèse : Éphrem a commenté, comme texte liturgique et officiel des Évangiles, le Diatessaron. Mais il aurait pu connaître la Peschito des Évangiles séparés. M. J. C. Burkitt (*S. Ephraim's quotations from the Gospel. Texts and Studies*, VIII, II. London, Clay, 1901, in-8, XII-91) examine sérieusement cette question, qui a son importance dans la critique textuelle du Nouveau Testament ; il laisse de côté le commentaire du Diatessaron ; il écarte aussi les œuvres incertaines et apocryphes ; il fait une critique sévère de l'édition romaine des œuvres d'Éphrem, où l'apocryphe est mêlé à l'authentique, où les citations bibliques ont été conformées à la Peschito ; puis, partant des œuvres authentiques, il passe en revue toutes les citations, relativement peu nombreuses, des Évangiles. De cette discussion, il résulte que le texte d'Éphrem offrait de remarquables coïncidences avec la version curetonienne et la version sinaïtique ; il concorde avec la Peschito en un petit nombre de cas qui n'obligent pas à supposer l'existence de cette version, et il s'écarte parfois de tous les textes connus. Il semble que saint Éphrem s'est servi surtout du Diatessaron (ne fallait-il pas s'y attendre ?), et qu'il s'accorde avec les versions sinaïtique et curetonienne parce qu'elles sont apparentées à ce document. Il est probable que la Peschito n'existait pas encore au temps de saint Éphrem ; mais rien n'empêche plus de croire que ce soit la version ou la révision attribuée à l'évêque d'Édesse, Rabbula († 435), et que cette version ait été faite tout exprès pour remplacer, dans l'usage de l'Église syrienne, le Diatessaron, ainsi que les versions des Évangiles séparés que l'on ne trouvait pas suffisamment fidèles au texte grec.

9. M. Blass, bien connu par ses travaux sur le texte de Luc et des Actes, a voulu donner une édition nouvelle du premier Évangile (*Evangelium secundum Matthaeum, cum variae lectionis delectu*, Leipzig, Teubner, 1901, in-8, XVIII-110 pages), en s'aidant spécialement de la version syriaque du Sinaï et des homélies de Chrysostome. L'autorité de ces témoins aurait dû être amplement discutée d'abord : la version syriaque semble avoir été faite avec une certaine liberté, et Chrysostome se servait d'un texte recensé dont le caractère serait à déterminer. M. Blass ne les emploie pas sans discernement ; mais sa critique, très érudite, laisse à désirer pour la méthode. Il introduit sans hésiter le nom de Joachim dans la généalogie du Christ entre Josias et Jéchonias, bien que le motif de cette insertion dans un petit nombre de témoins soit trop facile à deviner. Si l'évangéliste donne seulement

quarante noms pour les trois séries de quatorze générations qui font la chaîne depuis Abraham jusqu'à Jésus, le Christ ne semblant pas devoir être compté dans la suite des générations qui aboutissent à lui, c'est que le dernier membre de la première série, David, est encore le premier de la seconde, et que le dernier membre de la seconde série, Josias, est aussi le premier de la troisième. Il ne s'agit pas d'histoire, mais de combinaison arithmétique et symbolique. L'attention est attirée sur les trois chefs de file, Abraham, David, Josias, et le total est un nombre parfait, aussi bien que les trois sommes partielles. La version syriaque ne mentionne pas Joachim : c'était le cas de la suivre et de s'en tenir au texte reçu. Les doutes sur l'authenticité des mots : « en songe », dans MATTH. II, 19, sur : « au baptême », dans III, 7, sur la mention du feu, dans III, 11, sur le mot « disciple », dans VIII, 21, semblent très peu fondés. Est-ce par hasard que, dans plusieurs cas, ces doutes vont au-devant d'une difficulté théologique ? Bien que Matthieu n'emploie pas d'ordinaire le verbe ἀνιστάναι, on croira difficilement que le mot ἀνάστασις doive être remplacé par ζωή dans XXII, 23-33. Le v. 30 surtout s'arrange assez mal de la substitution : « Car dans *la vie des morts*, ni on n'épouse, ni on n'est épousé. » L'emploi de la formule « vie des morts » dans la version syriaque du Sinaï, qui garde le mot « résurrection » au v. 31, peut résulter d'une traduction libre. Et חית מיתא ne signifie-t-il pas plutôt, dans ce récit, la « vivification » que la « vie des morts » ? Ces exemples suffiront sans doute pour montrer que l'édition de M. Blass peut être fort utile à consulter, mais qu'on ne saurait la reconmander comme livre d'initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament.

10. En décembre 1899, un officier français, M. J. de la Taille, a découvert à Sinope, un manuscrit de saint Matthieu, copié en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de cinq miniatures représentant différentes scènes évangéliques, dans le style de la *Genèse* de Vienne et des *Évangiles* de Rossano. Ce manuscrit, déposé à la Bibliothèque nationale, a été soigneusement édité par M. H. OMONT (*Notice sur un très ancien manuscrit grec de l'Évangile de saint Matthieu*. Paris, Klincksieck, 1900, in-4, 81 pages). Le texte appartient à la même recension que deux autres manuscrits pourprés, le *Rossanensis* (Σ) et le *Petropolitanus* (N). Le nouveau manuscrit ne compte plus que quarante-trois feuillets, qui contiennent environ le tiers du premier Évangile (MATTH., VII, 7-22 ; XI, 5-12 ; XIII, 7-47 ; XIII, 54-XIV, 4, 13-20 ; XV, 11; XVI, 18 ; XVII, 2-24 ; XVIII, 4-9, 16-30; XIX, 3-10, 17-25 ; XX, 9-XXI, 5 ; XXI, 12-XXII, 7 ; XXII, 15-24, XXII, 32-XXIII, 35 ; XXIV, 3-12). M. Omont donne d'abord une reproduction typographique aussi exacte que possible de ces quarante-trois feuillets, en caractères onciaux, puis une édition du texte en caractères courants, avec indication des variantes, peu considérables et peu nombreuses, qu'il présente relativement au *codex Rossanensis* et au *codex Petropolitanus*. Le *Sinopensis* doit être de même date (VIe siècle) et de même origine (Constantinople ou Asie-Mineure) que ces deux manuscrits.

11. On sait que le texte de le première à Timothée commence, après la salutation, par une longue phrase qui ne finit pas,et que l'unité de ce document, même son authenticité ont été contestées, entre autres motifs, à raison du désordre qui règne dans certaines parties. M. P. Ewald (*Probabilia betreffend den Text des ersten Timotheusbriefes.* Leipzig, Deichert, 1901, gr. in-8, 38 pages) propose deux hypothèses pour améliorer la suite de l'Épître : la transposition de I, 12-17, après la suscription, I, 1-2, de façon que I, 18 se rattache à I, 11, et celle de III, 14-IV, 10, après VI, 2 *b*, de façon que VI, 2 *c* : « enseigne et recommande ces choses », vienne après IV, 10. Ces combinaisons présentent certainement des avantages, le καθώς de I, 3, avec ce qui suit, étant un commencement peu naturel, tandis que I, 12, en fournit un tout pareil (et presque trop ressemblant, pour le parti que M. Ewald veut tirer de son hypothèse en faveur de l'authenticité) à celui de la seconde à Timothée; et le second morceau, qui a l'air d'une conclusion, se trouvant mieux vers la fin de l'Epître. La confusion se serait produite parce que cette lettre était écrite sur de petits feuillets dont l'ordre aurait été interverti. Ces conjectures semblent très défendables; mais beaucoup sans doute hésiteront à les accepter, parce que l'Épître n'en garde pas moins l'apparence d'un traité disciplinaire où il ne faut pas chercher un ordre trop rigoureux. L'auteur croit que l'Épître acquiert ainsi une physionomie qui s'accorde parfaitement avec l'authenticité paulinienne. C'est peut-être aller un peu vite en besogne; il est vrai seulement que la physionomie épistolaire et la conformité extérieure avec les autres Épîtres sont mieux garanties, et que l'un des arguments allégués contre l'authenticité se trouve diminué d'autant. M. Ewald pense que l'Épître était moins destinée à instruire Timothée lui-même qu'à fortifier son autorité auprès de la communauté éphésienne. Mais cette intention n'est pas évidente, et le mot de la fin : « la grâce de Dieu soit avec vous », ne peut guère être plus significatif que dans la seconde à Timothée et dans l'Épître à Tite.

12. On trouvera réunis dans l'ouvrage de M. Preuschen (*Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen.* Giessen, Ricker, 1901, in-8, VIII-175 pages) tous les fragments connus des évangiles apocryphes, les citations évangéliques de Justin, les allusions de Celse à l'histoire évangélique, les fragments de Papias, d'Hégésippe, les dires des Anciens dans Irénée, etc. Tous ces textes sont édités avec soin ; ils sont suivis d'une traduction allemande. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'utilité d'un tel recueil. La traduction, nous dit-on, est destinée à ceux qui ne connaîtraient pas les langues originales. Peut-être eût-on bien fait d'ajouter quelques notes, les références bibliographiques n'étant pas d'un grand usage pour les personnes de cette catégorie. Le fragment évangélique du Fayoum ne leur dit rien, si on ne le compare avec Marc, XIV, 27-30, en faisant observer que le v. 28, où est annoncée la manifestation galiléenne du Christ ressuscité, n'est pas représenté dans le texte non canoniques

Une seule note est jointe aux dires des Anciens cités par Irénée, et c'est pour affirmer que le témoignage de Jean et des autres apôtres n'est pas allégué en faveur de la donnée concernant l'âge avancé du Christ, mais regarde la durée de son ministère. Le texte contredit la note. On aurait dû reproduire le contexte immédiat du passage, afin de mettre le lecteur à même de se former une opinion. Cette opinion pourrait bien n'être pas celle que suggère M. Preuschen.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. La Liturgie. *B. Liturgies orientales* (*suite*). — Les textes relatifs à la liturgie russe ont été rendus accessibles par une série de publications du desservant de l'église de l'ambassade russe à Berlin, M. Alexios Maltzew. On en trouvera la liste dans Krumbacher, *Byz. Lit.*, 660.

Ces ouvrages ont fait au fur et à mesure de leur apparition l'objet d'articles détaillés de la part du jésuite [**115**] N. Nilles (*Zeitschrift für k. Theologie*, XVIII (1894), 260, 336 ; XX (1896), 353 ; XXV (1901), 715). Le même a donné une esquisse sur la liturgie russe dans la même revue, XVIII (1894), 260-292. Il s'est surtout attaché à mettre en lumière les divergences de ce rit avec le rit grec fondamental, celles surtout qui ont une explication théologique ou politique.

Les deux premiers volumes publiés par M. Maltzew [**116-117**] (*Die göttlichen Liturgieen unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen u. Gregorios Dialogos*, Berlin, 1890 ; et : *Die Nachtwache der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1892) correspondent à notre Paroissien, l'un contenant l'office du matin, l'autre l'office de la vigile et l'office de la nuit. Dans toutes ces publication, M. M. a rapproché le texte slave du texte grec primitif. On peut se rendre compte par suite du caractère national que présente cette liturgie Elle n'est pas imprimée en caractères paléoslaves, mais en caractères russes ordinaires. Mais en dehors de cette différence extérieure et de quelques autres du même genre, ce qui frappe avant tout c'est la place occupée par l'empereur dans le texte de l'office. On sait que les plus anciens mss. de la liturgie grecque ne contiennent aucune mention du pouvoir temporel. Plus tard elle a été introduite brièvement dans cinq endroits de la messe et, en outre, deux longues prières sont consacrées spécialement à cet objet. Mais dans la messe russe elles ont encore plus de développement ; le tsar, la tsarine et le tsarévitch y

1. Voir *Revue*, IV (1899), 378; V (1900), 64, 167, 281, 253 ; VII (1902), 186.

sont nommés séparément, puis vient la mention de l'armée et, en dernier lieu, du saint synode. La place réservée au saint synode n'étonnera pas ceux qui savent que dans le serment prêté par ses membres se trouve cette phrase : « Confiteor porro et iure iurando asseuero supremum huiusce collegii iudicem esse ipsum totius Rossiae monarcham Domnum nostrum clementissimum ». De plus, après l'assassinat d'Alexandre II, le 1/13 mars 1881, trois prières particulières ont été introduites, deux au commencement de la messe, la troisième, plus longue, après l'évangile. Enfin, outre les huit parcelles du pain qui sont disposées, suivant l'usage grec, sur la patène en l'honneur des saints et à l'intention du célébrant, une neuvième parcelle est disposée en l'honneur de l'empereur et de sa famille.

L'office du matin chez les Russes présente avec celui des autres Grecs quelques différences importantes. Les Russes ajoutent aux saints catholiques la mention des deux métropolites de Kiew, Michel († 993), le premier évêque russe, et Alexis († 1378) ; de trois métropolites de Moscou, Pierre († 1326), Jonas († 1462), qui signa au concile de Florence, et Philippe († 1569) ; de Niketas, de Novogorod († 1107) et de Léonce de Rostow († 1077) ; des moines Athanase du mont Athos, Antoine et Théodose de Pečera, Serge de Radonež et Barlaam de Chytyn ; enfin d'un certain nombre de saintes femmes, qui sont aussi honorées dans l'Église catholique, mais ne sont pas nommées dans le texte grec primitif. Une seconde différence porte sur le moment de la messe. Chez les Grecs, le prêtre ne commence pas avant l'achèvement de tierce et de sexte ; chez les Russes, la première partie de la fonction, la préparation (ἀκολουθία τῆς προσκομιδῆς), s'accomplit pendant que ces petites heures se terminent dans l'église. Enfin, troisième différence, avant l'oblation du calice, le diacre mêle l'eau et le vin dans un vase spécial, fait bénir le mélange et le verse ensuite dans le calice.

Une nouvelle édition, la troisième, du recueil des liturgies divines, vient de paraître : [**116**] *Liturgikon, Sluschebnik ; Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus, nebst einer historisch-vergleichenden Betrachtung der hauptsächlisten Liturgien des Orients und Occidents* (Berlin, Karl Sigismund, 1902 ; CVIII-467 pp. in-8 ; prix : 9 mk.). Cette édition se distingue des précédentes par un certain nombre de détails. Elle s'ouvre, d'une manière assez inattendue, sur une dissertation de Gogol, *Considérations sur la divine liturgie*. M. M. explique que cette dissertation, écrite en 1857, pendant la période mystique de l'auteur, n'a pas été recueillie dans ses œuvres complètes et est devenue introuvable. Elle n'a pas encore été traduite, « tandis que la description ironique de la même liturgie due à la plume de L. N. Tolstoï a parcouru le monde entier ». M. M. reproduit le texte russe de Gogol avec une traduction allemande. C'est presque tout ce qu'il y a de russe dans le volume. M. M. a supprimé, dès la 2e édition, le texte russe des liturgies. Il donne d'abord les liturgies ordinaires, celle de saint Jean Chrysos-

tome et celle de saint Basile, parallèlement sur deux colonnes quand elles divergent; puis la liturgie des présanctifiés de saint Grégoire. Cette dernière est en usage les mercredi et vendredi des six premières semaines, à certaines fêtes quand elles tombent dans le temps du carême, les lundi, mardi et mercredi de la semaine sainte. On trouve ensuite dans le livre de M. M. les prières pour la communion, les particularités de la liturgie épiscopale, les prières *pro quacumque necessitate*, etc. La deuxième partie du volume est une comparaison des rits orientaux et occidentaux. C'est plutôt une compilation qu'un traité. Parmi les textes cités ou résumés, il faut mentionner ceux qui concernent les liturgies copte, éthiopienne, syrienne, nestorienne et arménienne.

De la première édition du livre, M. M. a détaché le Ménologe, qui forme maintenant un ouvrage divisé en deux volumes. Il comprend les fêtes des saints ou plus exactement les fêtes fixes, distribuées dans l'ordre du calendrier. Chaque fête est accompagnée d'une notice historique et, quand il y a lieu, du texte russe et de la traduction allemande des prières liturgiques qui sont spéciales, irmos, stichiron, kinonik, etc. Le deuxième volume vient de paraître [**118**] : *Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, II Theil, *März-August*, Deutsch und slavisch, unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte (Berlin, Karl Sigismund, 1901 ; LXXX-896 pp. in-8; prix : 10 Mk.). Ce volume est précédé d'une longue introduction sur les images miraculeuses et les lieux de pèlerinage. M. M. ne pèche pas par excès de critique. On trouve dans son livre les légendes les plus suspectes, celles du Saint-Suaire de Turin, de la crèche de Sainte-Marie Majeure, de la maison de Lorette ; saint Julien du Mans est mentionné au 13 juillet avec sa mission « apostolique ». Qu'on n'aille pas, au moins, nous parler d'un accord surprenant entre les « traditions » occidentales et la « tradition » de l'église russe. Cet accord n'a rien de merveilleux. Il prouve simplement que M. M. ne puise pas son érudition à des sources parfaitement pures. Mais cela est peu important, à nous qui venons lui demander des renseignements sur la liturgie de son église. On trouve, pp. XLII suiv., la curieuse histoire du crucifix miraculeux de Ksynia (Exin), dans la province de Posen ; pp. LVIII suiv., la liste alphabétique des images miraculeuses de la Vierge conservées en Russie. Cette dernière est fort longue. On sait que c'est une des particularités du culte russe. Certaines images même se créent des filiales qui sont fêtées le même jour. Ainsi le 8 juillet, on célèbre la fête de N.-D. de Kasan, et en même temps celle des images dérivées, les Vierges de Tobolsk, de Kaplunowo (prov. de Charkow), de Nischne-Lomow, de Kataschin (prov. de Tchernigow), du monastère de Wosniessenski (à Moscou), de Pawlowskoye, d'Irkoutsk, de Kargopol, de Yaroslaw, de Karpow. Toutes ces images n'ont pas un rapport direct d'origine avec la Vierge de Kasan, mais on les honore sous son nom, grâce à une ressemblance.

En dehors de l'office du matin, il y a un office de nuit, παννύχιος ἀγρυπνία, divisé maintenant en service du soir, ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ, et service du matin, ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου.

Le commun de l'office de nuit contient la mention de saints spécifiquement russes : Wladimir, Michel, Pierre, Alexis, Jonas, Philippe, Dimitrios, Mitrophane († 1703), Macaire et Tychon († 1492). Cette énumération diffère sensiblement de celle qu'on trouve dans les anciens livres, antérieurs à la réforme de Nikon.

Il faut également regarder comme propre à la liturgie russe les quatre fêtes des images de la Vierge de Kasan, de Wladimir, de Tychwin et de la consolatrice des affligés ; la fête du patronage de la Vierge (1er oct.) est commune aux Ruthènes catholiques et aux Russes schismatiques, ainsi que les fêtes des ss. Antoine de Pečera (10 jt), le premier moine russe ; Théodose de Pečera (3 mai), son disciple ; Olga, grand'mère de s. Wladimir (11 jt) et Wladimir (17 jt), qualifié d'ἰσαπόστολος dans toute la liturgie. Il faut y ajouter, comme non canonisés chez les uniates, Serge de Radonež († 1392) et Alexandre Newskij († 1263). Une autre fête, spéciale aux Russes, est d'origine catholique : celle de la translation des reliques de S. Nicolas de Bari en 1087. Cette fête doit son origine à Urbain II et a été introduite en un temps où la séparation de l'église russe n'était pas un fait acquis.

La réforme liturgique du patriarche Nikon († 1681) a eu pour conséquence d'introduire la croyance des Grecs schismatiques dans les livres de culte. Dans l'office du lundi de la Pentecôte, il était dit du Saint Esprit : « ot otca išodiaj », correspondant au grec : παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον ; dans la recension de Nikon, on lit : « ot otca edinago išodiaj », παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον (Nilles, Ἑορτολόγιον, II, 404). Dans l'office du 29 juin, les mots : Πέτρε τῆς πίστεως ἡ πέτρα du texte primitif ont été supprimés (Id., *ib.*, I, 194).

On peut citer d'autres indices du schisme dans le rituel. Quand les Slaves baptisent un latin adulte, ils lui posent ces trois questions : « Renonces-tu à Pierre le lépreux, au pape romain ? — Renonces-tu à la croix latine ? — Renonces-tu au jeûne du samedi ? »

Mais l'ordo de la messe présente les divergences qui paraissent le plus irréductibles. On doit noter, au sujet de la consécration, deux différences avec les uniates, différences communes à tout le rit grec non uni. Il est douteux que les parcelles que le prêtre dispose sur la patène soient consacrées. Dès lors, elles ne sont jamais données en communion aux fidèles. Les synodes des Grecs unis de toute langue ont prescrit le contraire.

L'autre différence est plus grave à cause des débats qu'elle a soulevés. Les catholiques croient que la transubstantiation a lieu dans les prières qui précèdent l'épiclèse, c'est-à-dire dans le récit de l'institution de l'eucharistie. Les schismatiques pensent qu'elle n'est opérée qu'à la suite de l'épiclèse, qui est la prière subséquente, adressée au Saint-Esprit. Dans leurs livres, les paroles de de l'épiclèse sont en gros caractères, comme les paroles de la consécration dans les missels latins : καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ

σου... Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου... Μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ... Cette croyance est même l'objet d'une mention particulière dans le serment que prêtent les évêques russes lors de leur consécration. Cf. MALTZEW, *Liturgikon*, 420 suiv. Cette question de l'épiclèse a déjà fait couler beaucoup d'encre. Des préjugés confessionnels, l'obstination dans des idées peut être moins anciennes qu'on ne croit, l'intelligence étroite d'une formule théologique incomplète ont contribué de part et d'autre à embrouiller le problème. On n'a pas oublié que c'est un des points le plus vivement attaqués dans [119] SCHELL, *Dogmatik* (III, 539; cf. *Revue*, I [1896], 546); cf. J. MÜLLER, *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1894, 704. Nous n'avons ici à nous occuper que de la réalité objective et historique. On me permettra de citer l'explication proposée par les Bénédictins de Solesmes (Dom CAGIN), *Paléographie musicale*, V, Avant-propos, pp. 84 sqq. Ils rappellent d'abord les contradictions apparentes des textes, même en Occident. Une *oratio post pridie* du Missel mozarabe (LESLEY, p. 281) contient les mots : « Precamur... ut *his creaturis* superpositis altario tuo sanctificationis munus infundas, ut *per transfusionem caelestis atque inuisibilis sacramenti*, panis hic transmutatus in carnem et calix transformatus in sanguinem sit... sumentibus medicina ». La même liturgie à la même place nous donne le texte suivant pour le VIe dimanche après Pâques : « *Hoc est corpus quod pependit in cruce; hic etiam sanguis qui sacro profluxit ex latere...* oramus ut *haec libamina Spiritus tui Sancti benedictione respergens* sumentium uisceribus sanctificationem accommodes. » Ces exemples suffisent. Et maintenant voici la solution proposée par les Bénédictins : « Il y a vraiment une opération distincte et particulière attribuée au Saint-Esprit dans cette partie du Canon. Le propre de la consécration, c'est d'avoir posé le mystère, l'élément divin du sacrifice, le principe de sanctification. Il reste à dispenser ce mystère suivant toutes les applications de culte et de sanctification auxquelles la messe doit pourvoir. La sanctification des membres fidèles du Christ et leur incorporation au mystère par la communion n'épuisent pas cette application ; il y a encore à réaliser extérieurement l'offrande de la victime, à consommer le sacrifice. Cette partie du Canon serait donc la part d'opération attribuée au Saint-Esprit... Tout cela d'ailleurs se succède suivant une progression historique évidente... L'Incarnation arrive ainsi à son rang, à sa date relative, puis l'institution de la cène et la consécration du corps et du sang du Seigneur, le précepte donné aux Apôtres de perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux, enfin la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, le second avènement... Le principe de la rédemption... avait été institué le jour de la Passion, comme il est posé dans la messe au moment de la consécration. Il était réservé à la mission temporelle du Saint-Esprit d'en valider l'accomplissement » (pp. 85-6). De là le nom de *confirmatio sacramenti* donné en Espagne à cette partie (ISID., *Off. eccl.*, I, 15). Cette interprétation, outre qu'elle cadre avec les

données historiques, a l'avantage de s'inspirer d'une théologie moins étriquée et de faire du prêtre chrétien autre chose qu'une sorte de magicien. Elle doit en tout cas se rapprocher sensiblement des idées qui ont présidé à l'élaboration de la liturgie, et cela suffit pour l'historien.

[**119** *bis*] Amédée Gastoué a consacré une étude critique à *La grande doxologie* (extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, s. d., s. l. ; 12 pp. in-8). Les Grecs appellent de ce nom le *Gloria in excelsis*. Il a cherché à en retrouver la forme originelle en comparant le texte du livre VII, 47, des Constitutions apostoliques; le texte reçu, c'est-à-dire, pour le grec, le texte du Codex Alexandrinus (le célèbre ms. de la Bible, IV-Ve s.), pour le latin, celui du missel romain; enfin le texte ambrosien. M. G. a montré ainsi la méthode par laquelle on pourra obtenir des résultats. Déjà la seule comparaison des trois textes mis en regard fait éclater la parenté du texte ambrosien avec celui des Constitutions apostoliques, et ce fait est un de ceux qui établissent la parenté de la liturgie ambrosienne avec les liturgies orientales anciennes. M. G. veut aller plus loin. Il prétend faire sortir de cette comparaison le texte primitif. Puis dans ce texte primitif, il retrouve une cadence rythmique analogue au *cursus* latin et une disposition symétrique des membres. D'autres hypothèses viennent se greffer ensuite successivement sur les premières.

A vrai dire, ces hypothèses qui s'engendrent mutuellement comme les coulisses d'une longue-vue, doivent être maniées avec une extrême prudence. Il faudrait, en tout cas, un point de départ inébranlable. Ce n'est pas le cas du texte restitué par M. G. Dans les trois textes dérivés, nous trouvons le membre προσκυνοῦμεν σε, *adoramus te*. Nous ne voyons pas pourquoi M. G. l'élimine de la source. Si on le rétablit, il est vrai, la disposition symétrique en strophes, de trois lignes composées de trois membres chacune, disparaît, et avec elle, s'écroule le système.

De plus, M. G. admet sans discussion que le texte des Constitutions a été « modifié en un sens arien ». « Arien » est trop dire. Voici le passage : « Κύριε ὁ Θεός, ὁ Πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβείμ, ἐλέησον ἡμᾶς· ὅτι σὺ εἶ μόνος Ἅγιος, σὺ εἶ μόνος Κύριος Ἰησοῦς, Χριστὸς τοῦ Θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. »

Les premières lignes de cette citation sont aussi bien subordinatiennes. Or on sait que cette position était celle de nombreuses églises orientales avant Nicée. La concordance du texte milanais et du texte romain ne prouve rien. Après la longue domination d'Auxence, saint Ambroise a dû modifier les formules de la liturgie et il était tout naturel d'emprunter aux églises voisines le texte du *Gloria in excelsis* mis au point de la théologie de Nicée. M. G. n'a pas remarqué que la conclusion du morceau est en contradiction avec ce qui précède immédiatement. Dans δι' οὗ σοι, σοι ne peut représenter que le Père, οὗ que

J.-C. ; or, on vient de s'adresser à J.-C. à la 2e pers. : σύ... Ἰησοῦς Χριστός. Il faut admettre que la mention du Christ a introduit dans la fin de ce texte une perturbation. Je vois que Cotelier avait été embarrassé lui aussi, et avait songé à lire : Ἰησοῦ Χριστοῦ ; mais l'acclamation : « Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστός », rapportée VIII, 13, l'avait arrêté. Cette raison n'est pas excellente, car pour ces formules, que l'on peut supposer d'origine diverse, on ne doit pas raisonner comme du texte d'un auteur dont la personnalité est bien déterminée. M. G. a mis Ἰησοῦς Χριστός entre virgules, ce qui achève la confusion. Il est au contraire très simple d'écrire et de ponctuer : « σὺ εἶ μόνος Κύριος Ἰησοῦ, Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ πάσης κ. τ. λ. », τοῦ Θεοῦ représentant le Père ; l'expression répond à ὁ πάτηρ τοῦ Χριστοῦ. Quelle que soit la solution à laquelle on s'arrête, et peut-être la meilleure est-elle de supprimer cette finale comme une addition, on verra dans cette difficulté la preuve d'un remaniement. Comme ce remaniement paraît s'inspirer de la dogmatique orthodoxe, on supposera que la rédaction primitive était conçue dans un autre esprit.

C. La Messe. — H. Hubert et M. Mauss ont publié [**120**] un *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *l'Année sociologique* (t. II, pp. 29-138; Paris, Alcan, 1899, in-8). C'est une sorte de philosophie du rit sacrificiel, considéré en soi, tel qu'il se dégage des rits historiques. En 1890, M. Robertson Smith avait ramené le sacrifice à la communion totémique ; la victime, devenue sacrée, était à son tour une source de sainteté pour les fidèles qui communiaient en elle. MM. H. et M. ont montré que cette théorie était trop étroite et qu'elle suppose, sans l'expliquer, la sainteté de la victime. Ils distinguent et ajoutent l'entrée : sanctification du sacrifiant, du sacrificateur, du lieu et des instruments ; la sanctification de la victime, par divers rits, bains, libations, dorure des cornes, bandelettes ; la sortie : purification finale, qui remet les personnes dans le courant de la vie profane.

La messe a été l'objet d'un travail ingénieux et intéressant de dom F. Cabrol, [**121**] *Les origines de la messe et le canon romain* (*Revue du clergé français*, 15 août et 1er septembre 1900; t. XXII, 561-585; t. XXIII, 5-32). Il a repris pour son compte la thèse de Bickell (*Messe und Pascha*, Mayence, 1872) qui a voulu montrer que le dessin liturgique de la messe des Constitutions apostoliques est calqué sur celui du rituel de la pâque juive. Je dois avouer que les analogies ne me frappent pas. Elles sont de celles que l'on doit trouver forcément dans tout rituel sacrificiel un peu développé. On peut voir, pp. 569-571, le découpage des psaumes 114-117, du ps. 117 surtout, pour les faire cadrer avec les prières du canon. Il y a certes des idées communes : confesser Dieu, louer Dieu de ses bienfaits ; mais ces idées ne sont-elles pas nécessaires ? Il semble résulter clairement de cette tentative que, si la cène du Christ a eu pour cadre le cadre même de la cène juive, la messe chrétienne n'a retenu de ce premier rit que l'institution de l'eucharistie, c'est-à-dire précisément ce qui distingue la cène du

Christ de la cène juive. Tout le reste a disparu et fait place soit à des prières et à des rits spécifiquement chrétiens, soit à des lectures et à des formules tirées de l'Ancien Testament, mais dont aucune ne se retrouve dans les divers Hallel de la cène. Ce qui est caractéristique de la messe, c'est justement que pour exprimer des idées et des sentiments qui devaient être analogues, on ait choisi des formules absolument différentes. Il y a eu un soin, peut-être réfléchi, d'éviter, en une circonstance semblable, tout ce qui pouvait paraître un emprunt.

Dom Cabrol a fait les mêmes réflexions ; mais il veut tout de même garder quelque chose de l'hypothèse. Je ne vois pas ce qu'il en reste. Bickell a établi aussi un rapport entre le service du sabbat et la messe des catéchumènes. Par définition, l'un et l'autre devaient comprendre des lectures et des prières. On trouve donc lectures et prières de part et d'autre. Le seul point qui pourrait faire croire à un rapport voulu serait dans l'ordre de ces actes; on commence par les lectures et l'on finit par les prières. Est-ce bien concluant et n'est-il pas naturel de lire d'abord les livres sacrés, puis de prier ? Ici encore, on ne peut s'arrêter sérieusement à l'idée d'un décalque.

L'hypothèse originale de dom Cabrol pouvait se passer de ces préliminaires. Il élargit une observation de M. Duchesne et identifie la messe des catéchumènes à la vigile. La messe des catéchumènes n'avait à l'origine aucun rapport avec la messe. C'était le service sans la liturgie eucharistique. C'était naturellement aussi la vigile. Dom Cabrol a dégagé les parties essentielles des éléments ou rits communs à toute réunion et obtient le tableau suivant :

MESSE DES CATÉCHUMÈNES	OFFICE DE NUIT
	1. Psalmodie antiphonée et collecte.
2. Lecture de l'A. T.	2. Lecture de l'A. T.
3. Psalmus responsorius ou collectes.	3. Psalmus responsorius ou collectes.
4. Lecture de l'Épître ou des Actes des martyrs.	4. Lecture du N. T. ou des Actes.
5. Trait et alleluia, ou collecte.	5. Répons.
6. Évangile.	6. Évangile.
7. Prédication.	7. Collecte.

Ces coïncidences mêmes ne sont pas aussi probantes qu'on le pourrait croire. En effet, le mélange de lectures et de chants ainsi que l'ordre des lectures étaient déterminés d'avance. Mais ce qui importe ici et que dom C. n'a pas remarqué, c'est l'*existence* de la messe des catéchumènes, le fait qu'avant le sacrifice on ait placé un service spécial.

L'originalité de la thèse de dom C. est que ce service a d'abord existé séparément, puisqu'il a été ensuite joint à la messe. Cette première partie correspondait assez exactement à ce qui fut plus tard l'office, l'office privé d'abord, puis l'office ecclésiastique, surtout celui du matin, en même temps qu'elle était identique à l'antique vigile. Il résulterait des conclusions de Dom Cabrol une conséquence. Quand la prière privée se fut confondue avec la vigile et devint le préliminaire de la messe, et que l'évêque, avec le clergé, arriva, immédiatement avant la liturgie, pour en présider le dernier acte, on recommençait, avec de nouveaux éléments, ce qui avait eu lieu à l'origine. C'était une imitation inconsciente. L'Église repassait par les mêmes chemins. Mais comme la messe elle-même comprenait à la fois la messe des catéchumènes et la messe proprement dite, elle contenait déjà la vigile ou l'office des matines. Cela est très intéressant. On voit par quel procédé d'accumulation successive, le culte s'est élaboré.

Quels indices Dom Cabrol a-t-il pour justifier son hypothèse ? Les Actes et les Épîtres distinguent les deux genres de réunions et ne paraissent pas supposer qu'elles soient indissolublement unies (1° *Actes*, x, 46; *Cor.* I, xiv; *Col.* xiii, 16; *Eph.* v, 19; *Tim.* I, ii, 1 suiv.; iv, 13; — 2° *Actes* ii, 42, 46; xx, 7 suiv.; *Cor.* I, x, 17, 21; xi, 20). Pline établit positivement un intervalle entre elles (*Ep.* X, xcxviii, 7); mais on peut objecter que la deuxième réunion pouvait comprendre aussi les lectures et que la première était la vigile des temps postérieurs. A Jérusalem, les deux services ont lieu au ive siècle dans des églises différentes (*Peregrinatio Siluiae*, dans Duchesne, *Origines du culte*, 2e éd., Appendice, Ordre des offices à J. au ive s., II, 2°, p. 477). Les vigiles des Quatre Temps, de certaines fêtes, du vendredi saint et du samedi saint (*ib.*, pp. 219 et 237), encore aujourd'hui, et, du temps de Socrate (*H. E.*, V, 22), les réunions du mercredi et du vendredi, à Alexandrie, nous ont conservé ce type de service sans liturgie.

J'ajouterai un rapprochement, qui n'a pas grande chance de convaincre les théologiens, mais qui peut aider l'historien à se représenter les conceptions des hommes du iie et du iiie siècle. Dans la plupart des mystères antiques, il y avait deux parties, après les purifications préliminaires. Ces deux parties étaient entièrement distinctes, séparées matériellement; par exemple, à Eleusis, elles avaient lieu en deux nuits successives. On connaît les célèbres paroles de Clément d'Alexandrie : « Ce n'est pas sans raison que, dans les mystères des Grecs, ont lieu d'abord les purifications, analogues aux ablutions chez les barbares. Viennent ensuite les petits mystères, renfermant un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères, dans toute leur teneur il ne reste plus rien à apprendre; il n'y a qu'à contempler et à concevoir en esprit les objets montrés (τὰ δεικνύμενα) et les actions (τὰ δρώμενα). » *Strom.*, V, p. 689 Potter. L'enseignement, dans la mesure où les Eleusinies le comportaient, était donc placé dans le premier acte, dans la μύησις, complètement distinct du deuxième, l'ἐποπτεία.

Qu'on ne se méprenne pas sur la portée de ce rapprochement. Au XVIIIe siècle, croyants et incrédules se querellaient sur les « emprunts » du christianisme au paganisme. Les uns et les autres partaient de prémisses contraires à l'esprit historique. Ces rapprochements sont utiles, parce qu'ils nous montrent les idées généralement reçues à une époque. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait une grande différence entre les façons de raisonner habituelles à des contemporains, païens et chrétiens, vivant dans le même milieu. Les emprunts proprement dits sont généralement douteux, secondaires et indémontrables. Tel professeur, que le maniement des textes n'a pas encore dépouillé de cet esprit « voltairien », commun aux apologistes et aux philosophes, au lieu de dénoncer les emprunts du christianisme, devrait s'attacher à recréer, à l'aide de tous les documents, l'atmosphère dans laquelle s'est développé et a vécu le christianisme.

On sait que l'*Avant-propos* du t. V, de la *Paléographie musicale* des Bénédictins de Solesmes (188 pp. in-4), contient une série d'hypothèses et d'études dues à [**122**] Dom Cagin. Quelques-unes d'entre elles ont été discutées ici même (V [1900], 31-47) et j'y reviendrai encore. Il suffit de signaler l'ouvrage, plein de recherches et d'idées ingénieuses, malheureusement confus et hâtif. On devra désirer voir Dom Cagin poursuivre ses travaux. Avec plus de rigueur et de minutie, il ne pourra que tenir les promesses de l'*Avant-propos*.

Une grande partie de ce volume est consacrée à l'analyse du sacramentaire ou plus exactement du missel de Bobbio (B. N. lat. 13246; publié par Mabillon = *P. L.*, LXXII, 451). Sur cette partie encore je dois renvoyer à la discussion de M. Duchesne (*Revue*, *l. c.*, 38 suiv.). Un point spécial a été élucidé d'autre part. D'après dom C., le missel de Bobbio aurait été écrit pour Bobbio même. L'une des preuves alléguées en faveur de cette opinion est la teneur de la messe de Saint-Michel où on lit : « In culto templi *huius*, in honore b. archangeli Michaelis *dedicata... loca* ». Or il y avait à Bobbio une église dédiée à saint Michel, la grotte de Saint-Michel. Mais, outre qu'il y a eu ailleurs bien d'autres oratoires et églises de saint Michel, Dom Morin [**123**] (*Rev. bén.*, XV (1898), 107) a montré qu'une des formules en question provenait du sacramentaire léonien; rien ne prouve que l'autre n'ait aussi une origine romaine. Le choix de l'évangile de la transfiguration n'a rien non plus de caractéristique : c'est un évangile de dédicace.

Nous remontons à une époque un plus ancienne avec M. Antonio Spagnolo, le successeur de M. Giulari à la bibliothèque capitulaire de Vérone. Il publie une dissertation inédite de Maffei sur le sacramentaire dit léonien [**124**] : *Il Sacramentario Veronese e Scipione Maffei* (Academia reale delle scienze di Torino, 1897-1898); Torino, C. Clausen, 1898, 21 pp. in-8. Cette dissertation méritait de voir le jour. Elle est surtout dirigée contre G. Acami, *Dell' antichità e pregi del Sacramentario Veronese* (Roma, 1748) et tend à montrer, par d'excellentes raisons, que ce précieux recueil ne peut être l'œuvre de saint Léon. En dehors de

cette thèse générale, Maffei fait de bonnes observations sur le caractère composite du livre véronais, sur ses rapports avec le roman des Récognitions clémentines, sur les fêtes mentionnées, sur les parties polémiques des textes. Il est beaucoup plus réservé sur la personnalité de l'auteur véritable : « Nec huius nostri, nec aliorum idgenus librorum, quis fuerit peculiaris auctor, satis constat, neque ut puto constabit » (p. 15) : paroles très sages, que l'on regrette n'avoir pas servi de loi à bien des érudits ; nous serions moins encombrés d'attributions fausses. Les fameuses sigles du sacramentaire ont aussi attiré l'attention de Maffei. Voici comment il les résoud : F·C·SP, *facta communione super populum* ; F·E·SP, *facta eleemosina super populum* ; P·F·E·SP, *post factam eleemosinam super populum* ; P, *preces* ; P·R·F·E, *preces facta eleemosina* ; P·F·C, *post factam communionem* ; P·F·C·SP, *post factam communionem super populum*. M. Spagnolo a fait précéder la dissertation de Maffei d'une histoire très complète du sacramentaire et des travaux qu'il a suscités. Son mémoire se recommande donc de toute manière à l'attention des liturgistes et des historiens.

Dans les *Mélanges Cabrières*, t. I (voir *Revue d'hist. et de litt. relig.*, V [1900], p. 179), Dom Cagin a publié une [**125**] *Note sur le sacramentaire de Gellone*, B. N. lat. 12048. Ce ms. n'a pas été exécuté pour cette abbaye. Son texte offre de grandes ressemblances avec le missel mozarabe, et, en plus petit nombre, avec divers sacramentaires. Pour ma part, j'explique ces rencontres par l'unité primitive de la liturgie gallicane. Mais, ce qui est plus intéressant, Dom C. nous montre que quelques-unes de ces formules justifient le titre donné par certains mss. de *Missa Augustini*. En effet, on y retrouve des emprunts manifestes aux Confessions. D'un autre côté, le livre apocryphe des Méditations, du XIIe s., présente de notables rencontres avec les mêmes textes euchologiques. L'auteur de ce livre a d'ailleurs abondamment puisé dans la liturgie. L'histoire de ces emprunts n'est pas toujours aisée à démêler. Il y a là des types de développement qui passent de main en main et reçoivent dans chaque auteur une forme nouvelle. Dom C. paraît l'avoir prouvé pour une *Contestatio* gallicane, publiée par Mai (*Scr. Noua Col.*, III, II, 247). On ne peut que féliciter dom C. du résultat de ses premières recherches et l'encourager à les poursuivre. Mais qu'il se garde de tout esprit de système et de la tentation des conclusions prématurées.

Un monument qui se rattache, par une particularité curieuse, à l'histoire de la liturgie et des sacramentaires est l'ivoire Barberini, célèbre diptyque, de Justinien probablement, qui est entré en 1900 dans nos collections du Louvre. M. Omont, sur l'indication de M. Héron de Villefosse, a déchiffré au dos une liste de noms, disposés sur 10 colonnes, au nombre de près de 350. Ils sont écrits en mérovingienne. La disparition d'une des plaques de cet ivoire, l'effacement et la difficulté des caractères ne permettent pas de les connaître tous. M. Omont [**126**], *Journal des Savants*, fév. 1901, en a retrouvé un peu plus de 100. Ils formaient

deux listes distinctes, l'une pour les hommes et l'autre pour les femmes. Un certain nombre sont caractéristiques des environs de Trèves. Cette induction est confirmée par l'adjonction à la liste des noms d'hommes d'une suite chronologique de quelques-uns des rois d'Austrasie, à partir de Childebert II : *Heldeberti*, *Theudeberti*, *Theuderici*, *Clothari*, *Sygisberti*, *Childeberti*; puis, immédiatement après : *Atanagildi* (nièce de Childebert II), *Fachileuuae* (femme de Childebert II), *Ingundae* (fille de Sigebert I). Il n'est donc pas impossible que cette liste ne soit du temps de Childebert III. C'est évidemment une liste de diptyques, dont la lecture avait lieu à la messe, au moment du canon. On sait que l'on a trouvé des listes analogues sur des autels (Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, II, pp. 428 sqq.; n° 609), en marge des sacramentaires ou des évangéliaires (Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, dans *Mém. de l'Ac. des Inscr.*, t. XXXII; voir à l'index, v° *Fidèles*, et les listes de l'appendice).

Le *Comes* romain, recueil des passages de l'Écriture qui se lisent à la messe, est précédé d'une lettre-préface attribuée à saint Jérôme : *Quanquam licenter adsumatur...* L'attribution est sûrement fausse. L'auteur est un évêque et s'adresse à un évêque, Constantius. C'est l'identité de ce dernier personnage que cherche à déterminer Dom Morin [**127**], *Rev. bén.*, XV (1898), 241. Plusieurs mss. le qualifient évêque de Constantinople. Un Constantius, dit évêque de CP., jouit d'un culte ancien dans la région de Bénévent (fête le 14 mai). Or, les documents officiels de l'époque byzantine appellent Cosenza, Κωνσταντεία. Ce siège conviendrait assez au destinataire de la préface du *Comes*. On peut se demander s'il n'est pas aussi le destinataire d'une lettre de Pélage, mentionnée par Augustin, *De gr. Christi*, 36 (*P.L.*, XLIV, 378).

L'étude de M. Fr. Wiegand [**128**], *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht* (Leipzig, Deichert, 1897; 96 pp. in-8; prix : 2 Mk.) nous transporte pour ainsi dire au terme de la révolution liturgique accomplie en Gaule au viiie et au ixe s. Ce n'est qu'une esquisse préparatoire à une édition. M. W. a retrouvé un assez grand nombre de mss. dérivés de cet homiliaire et a reconnu la nature d'autres livres signalés dans les catalogues. Dès maintenant il marche sur un terrain plus solide que Mabillon et Gerbert. La partie la plus importante est consacrée à l'analyse de l'homiliaire sous sa forme la plus ancienne d'après les mss. de Munich 4533 et 4534, x^e^-xie s., de Reichenau (aujourd'hui à Carlsruhe) 29 et 19 du ixe s., et 14, un peu postérieur. On sait l'intérêt qu'une telle publication offre pour l'histoire de la liturgie et de la Vulgate. Je relève seulement ici quelques traits. Il y a trois dimanches *post pentecosten*, sept *post natale apostolorum*, cinq *post sancti Laurentii*, un *in mense septimo*, six *post sancti Angeli* (saint Michel). La Sainte Vierge a seulement trois fêtes : *purificatio* (2 févr.), *adsumptio* (15 août), *natiuitas* (8 sept.). L'homiliaire présente un système de péricopes très analogue à celui d'Haimo

d'Halberstadt. On ne peut que souhaiter de voir M. Wiegand poursuivre ses recherches et nous donner une édition définitive de ce monument liturgique.

M. Wiegand a pris soin d'identifier les homélies. Quelques-unes cependant restaient sans maître. Dom Morin [**129**], *Rev. bén.*, XV (1898), 400, a comblé les lacunes. Il n'en reste plus que cinq : ce sont des homélies attribuées à Origène sur saint Mathieu. Dom M. en rapproche les pièces semblables publiées dans la *Bibliotheca Casinensis*, II, floril., 128, 131, 148, 149, et la mention de saint Jérôme, *P. L.*, XXVI, 20. La série des discours attribués à Jean Chrysostôme est également très remarquable et mériterait une étude.

Il faut aussi mentionner du même auteur le relevé des péricopes indiquées en marge du Vat. Reginensis 9. Ce ms célèbre des Épîtres de saint Paul (fin du VIIe siècle ; cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 85) provient peut-être de Fleury et attesterait par suite l'usage d'une église franque à la fin de l'époque mérovingienne. « On rendrait, ajoute dom Morin, un réel service à la cause des études liturgiques, en notant avec soin les moindres indications du même genre qui figurent à la marge d'un assez grand nombre d'anciens mss Ces humbles et presque uniques débris de liturgies locales disparues depuis longtemps finiraient par former un ensemble d'une certaine importance pour la solution des problèmes nombreux et délicats que soulève la question des origines du culte chrétien en Occident. »

Aucune publication ne pouvait être plus opportune, au moment où de tous côtés l'on s'occupe de l'histoire critique du culte chrétien, que celle d'Al. Knoepler [**130**], *Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in obseruationibus ecclesiasticis rerum* ; textum recensuit, adnotationibus historicis et exegeticis illustrauit, introductionem et indicem addidit A. Knoepfler (Editio altera, 1899; XVII-114 ; Munich, Lentner). On sait que le *De exordiis*, écrit entre 840 et 842, consacre trente-deux chapitres à un certain nombre de questions distinctes relatives à la liturgie. Ce n'est pas un traité, mais un recueil d'observations sur certains points. Ce qui leur donne un grand intérêt, c'est la date de leur rédaction. Walahfrid écrit peu d'années après les réformes liturgiques de Pépin et de Charlemagne. C'est de plus le premier essai historique sur ce sujet. M. Knoepfler a publié le texte d'après un ms de Saint-Gall 446 du IXe-Xe siècle. Il l'a fait précéder d'une introduction concise et l'a accompagné de notes historiques ; elles contiennent surtout des citations d'autres documents et des références à quelques ouvrages allemands. Il n'y a pas là à proprement parler un commentaire, mais des indications qui peuvent mettre un étudiant sur la voie de l'interprétation critique du texte.

Un autre des liturgistes de l'époque carolingienne, Amalaire, a provoqué quelques observations de Dom Morin [**131**], *Revue bénéd.*, XVI (1899), 419. Dom M. montre qu'on a introduit des obscurités dans sa biographie en ne prenant pas les faits tels qu'ils étaient, et que son

caractère était la candeur et la bonhomie. C'est le méchant Florus qui l'a calomnié : « Parmi les saints que nous honorons encore aujourd'hui, il en est certes qui ne le valent pas, sans compter ceux qui n'ont jamais existé. »

Je connais par la *Revue critique* [**132**] le travail de E. Chatelain, qui a déchiffré une Messe en caractères tironiens, écrite à Saint-Remy de Reims, au IXe-Xe siècle, d'après le ms. du Vat., Reg. 191, f° 56 (*Mariage Citoleux-Dejob* ; Paris, 1901).

Je note enfin, d'après la même *Revue* (1901, II, 16), une remarque intéressante de V. Henry [**133**]. Le nom de la paix liturgique, *pacem*, est devenu dans le langage populaire, et par suite dans la langue vulgaire, le nom du baiser. M. Henry cite d'une part les dialectes celtiques, gallois *poc*, breton *pok*, gaélique et irlandais *póg* et *póg* ; et, d'autre part, l'alsacien *Betze*. Il est toujours intéressant de constater les répercussions des pratiques religieuses sur la vie profane.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
APRÈS SAINT AUGUSTIN DANS L'ÉGLISE LATINE

LA CONDITION PRIMITIVE DE L'HOMME ET LA NOTION DE SA CHUTE

En dépit de la loi impériale qui l'avait condamné à mort, le pélagianisme réussit à prolonger sa vie en Occident jusqu'à la fin du ve siècle et au delà.

Vers 425, l'évêque breton Fastidius écrivit le *De vita christiana* où il combattait à la fois la grâce et le péché originel [1]. Fastidius n'était pas le seul apôtre du pélagianisme que possédât alors la Grande-Bretagne; Agricola travaillait, lui aussi, à gagner les Bretons aux doctrines que saint Augustin venait de faire condamner [2]. Et sa propagande était si fructueuse que les catholiques, incapables d'arrêter le cours de ses conquêtes, furent réduits à demander du secours à l'Église de Gaule. Sur leurs instances, saint Germain et saint Loup quittèrent leurs troupeaux et allèrent évangéliser la Grande-Bretagne [3].

1. *De vita christiana*, 13. « In quo (Adam) nihil fuisse incredulitatis invenio praeter solam inoboedientiam cujus causa ille damnatus est, et omnes *suo damnantur exemplo.* » Ce livre se trouve parmi les œuvres de saint Augustin auquel la plupart des manuscrits l'attribuent (dans Migne, t. VI, p. 1043). Le véritable auteur est indiqué par Gennade, *de scriptoribus ecclesiasticis*. 56. Voir la préface des bénédictins (*loc cit.*, p. 1031), Tillemont (XV, 16 et 837), et mieux encore Caspari (*Briefe, Abhandlungen*, p. 355 et suiv.).

2. Prosper (*Chronic.*, Florentio et Dionysio, ann. 429, *P. L.*, 51, 594) : « Agricola pelagianus, Severiani pelagiani episcopi filius, Ecclesias Britanniae dogmatis sui insinuatione corrupit. »

3. *Vita sancti Germani* dans *Acta sanctorum*, Julius, VII, 211. Voir Tillemont (XV, 16 suiv.) et Caspari (*loc. cit.*, p. 383).

Quelques années plus tard, le pape saint Léon apprenait que l'église d'Aquilée était infectée de pélagiens et que les ecclésiastiques de ce pays, jadis frappés pour leurs attaches avec Julien d'Eclane, rentraient peu à peu dans les rangs de la hiérarchie [1]. Vers 496, le pape Gélase se voyait obligé de mettre les évêques de Dalmatie en garde contre ce qu'il appelait « le venin du pélagianisme » et de dénoncer aux évêques du Picénum l'influence pernicieuse qu'exerçait, dans ce pays, le pélagien Sénèque [2]. Enfin, en 519, les évêques du pays de Galles luttaient encore contre la situation qui, près d'un siècle auparavant, avait motivé la mission de saint Germain et de saint Loup [3].

Le pélagianisme eut donc des partisans pendant plus d'un siècle dans l'Italie et surtout dans la Grande-Bretagne. Et pourtant la doctrine de la chute ne rencontra peut-être pas un seul adversaire en dehors du petit groupe de pélagiens militants qui, à la suite du maître, avaient été frappés d'exil par le rescrit impérial de 418. C'est qu'en effet le succès relatif qu'obtint le moine breton s'attacha presque exclusivement à sa théorie du libre arbitre. Ceux même qui recevaient avec vénération ses leçons de morale chrétienne et d'ascétisme restaient attachés au dogme traditionnel de la chute auquel du reste Pélage ne fit qu'une opposition modérée. Déjà en 418 saint Augustin observait cet état d'esprit [4]. Il nous

1. Voir sa lettre à l'évêque d'Aquilée dans saint Augustin (Migne, X, 1761).

2. Voir ses trois lettres dans saint Augustin (*loc. cit.*, p. 1763-1771).

3. Héfélé, II, 676 (édit. all.), § 234. — Photius (Biblioth. cod. 54) et Pseudo-Prosper (*De promissionibus*, IV, n. 12) signalent deux autres faits d'agitation pélagienne qui eurent lieu sous le pape saint Léon.

4. *Ep.* 193, 12, à Marius Mercator. « Quamvis eos jam non existimem dicere, etiamsi non peccasset Adam, fuisse vel corpore moriturum. » — On sait qu'au concile de Diospolis Pélage déclara croire à la chute. Saint Augustin met cette profession de foi sur le compte de la duplicité. Il est probable en effet que Pélage ne fut pas sincère ; cependant l'hypothèse contraire n'est pas impossible. Ce qui est certain c'est que

est encore facile aujourd'hui de le constater. Dans sa lettre à l'évêque d'Aquilée le pape saint Léon ne se préoccupe que de sauvegarder le dogme de la grâce, d'où nous sommes autorisés à conclure que ce dogme était seul en danger. Le pape saint Gélase accuse, il est vrai, Sénèque de nier le péché originel ; toutefois en examinant de près son texte on s'aperçoit que l'accusé tenait très probablement le langage qu'avaient tenu jadis Tertullien, saint Cyprien, l'Ambrosiastre et saint Ambroise, c'est-à-dire qu'il rejetait l'existence d'une faute proprement dite dans l'âme des enfants, mais qu'il admettait la chute [1]. Il n'y a pas de doute, en tout cas, à avoir sur la doctrine d'Agricola. Les écrits qu'il a laissés enseignent clairement que, dans le plan primitif de Dieu, Adam était immortel et que c'est le péché qui a introduit la mort dans le genre humain [2]. Et comme Agricola fut, au dire de Prosper, le grand agitateur pélagien de la Grande-Bretagne, on ne risque guère de se tromper en affirmant que la mission dont saint Germain et saint Loup se chargèrent avait exclusivement pour but de rétablir dans l'esprit des Bretons le dogme de la grâce [3].

l'hérésiarque breton se cantonna presque exclusivement dans le domaine de la morale et que la doctrine de la chute fut surtout combattue par Céleste et Julien d'Eclane. En tout cas le texte de saint Augustin qu'on vient de lire est décisif : dès 418 il y avait des pélagiens qui acceptaient la chute.

1. Voir la lettre de Gélase aux évêques du Picénum (dans saint Augustin, X, 1767-1769). Le pape ne veut pas qu'on attribue l'innocence à l'enfant qui vient de naître et il condamne la doctrine du lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer ; mais il ne reproche pas à Sénèque de nier la chute.

2. *Ep.* I, 1. « Nam et Adam semel praevaricavit et mortuus est. » *De malis doctoribus*, XIII, 1 : « Meminisse debemus illos mortalium principes, ob unius mandati praevaricationem, morte multatos. » — Voir Caspari, *Briefe, Abhandlungen*, p. 6, 90 et 241. Sur l'attribution de ces écrits à Agricola voir : Id. *ibid.*, p. 382-389.

3. Quant à Fastidius, il parle d'Adam en termes trop énigmatiques (voir 7 et 13, p. 1037 et 1043, *loc. cit.*) pour qu'on puisse se prononcer sur sa doctrine.

En somme, il est certain que la déchéance d'Adam et de la famille humaine était, au ve siècle, universellement admise dans l'Église latine. Cet état de choses ne devait pas se modifier jusqu'au jour où Socin allait ébranler les fondements de la dogmatique chrétienne. Mais Socin, abhorré des protestants eux-mêmes, n'exerça aucune action sur la théologie catholique. On peut donc dire que, depuis le ve siècle, le dogme de la chute, considéré dans le sein de l'Église, n'a pas d'histoire et qu'il a toujours occupé la place d'honneur dans la croyance chrétienne. Ajoutons qu'il a, jusqu'ici, conservé intactes les lignes générales sous lesquelles le dessina saint Augustin dans le *De Genesi ad litteram*. A partir du ve siècle on chercherait vainement un souvenir des spéculations origénistes auxquelles plusieurs Pères du siècle précédent, et saint Augustin lui-même dans ses premières années, avaient fait des emprunts plus ou moins importants [1]. Tous les docteurs, tous les théologiens, à quelque parti et à quelque école qu'ils appartiennent, s'accordent à reconnaître que le paradis dont parle la Genèse doit être considéré comme un lieu corporel [2] et non comme une allégorie; que nos premiers parents eurent des organismes charnels semblables aux nôtres et non des corps éthérés; que le mariage entrait dans le plan primitif du Créateur, et que la propagation du genre humain eût été soumise aux lois qui la régissent aujourd'hui; enfin que l'immortalité dont jouissaient Adam et Ève était non pas cette impuissance de mourir qui est

1. Cajetan seul a maintenu à l'allégorie une place très petite du reste puisqu'il la restreint au personnage du serpent (voir plus loin).

2. Suarez, *De opere 6 dierum*, III, vi, 5) dit : « Sententia catholica est paradisum.... fuisse locum terrestrem..... Haec assertio est de fide. » Toutefois d'autres théologiens furent plus réservés et n'osèrent pas taxer d'hérésie une opinion qui, on l'avouait plus ou moins franchement, avait été soutenue par plusieurs Pères. Voir Estius, *In Sent.*, II, xvii, 16; Billuart, *De opere sex dierum*, diss. VII, 1.

naturelle aux esprits ainsi qu'aux corps éthérés, mais seulement le pouvoir de ne pas mourir. D'accord sur tous ces points, ils se séparent seulement quand il s'agit de fixer les détails de la condition primitive d'Adam et d'établir le rapport de cette condition avec les exigences de la nature humaine. Ce second point retiendra plus tard notre attention; bornons-nous ici à exposer les recherches auxquelles on se livra pour perfectionner l'œuvre de saint Augustin.

L'auteur du *De Genesi ad litteram* avait déclaré que la place du paradis terrestre échappait à la connaissance humaine[1]. Tout en gardant comme un axiome le sentiment de saint Augustin, les théologiens ne consentirent pas à être privés de toute indication. Dans les milieux où la sphéricité de notre planète était ignorée, on aimait à se représenter le séjour primitif d'Adam et d'Ève comme situé à l'extrémité orientale du monde, à l'endroit où la terre touchait au ciel. Cette conception, que l'on rencontre dans saint Avite[2], apparaît encore dans Rupert[3] et dans Pierre Lombard[4]. Plus tard, quand on sut que la terre est un globe suspendu dans l'espace, on dut natu-

1. *De Genes. ad litt.*, VIII, 14. « Cum potius credendum sit quoniam locus ipse paradisi a cognitione hominum est remotissimus. » — Dans *De peccat. orig.*, 27, parlant des questions sur lesquelles « ignoratur quid verum sit », il dit : « Veluti cum quaeritur qualis vel ubi sit paradisus. »

2. *De initio mundi* (poem. I, *P. L.*, 59, 328) : « Quo perhibent terram confinia jungere caelo. »

3. *In Genes.* I, 37. Voir aussi Hugues de Saint-Victor. *Sent.*, III, 4.

4. *Sent.*, II, 17, 5. « Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris vel terrae a regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm usque ad lunarem circulum pertingentem, unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt. » — Voir dans le *Pré spirituel* de Moschus (Vie de saint Macaire, 3, *P. L.*, 73, 415) l'histoire de trois voyageurs partis à la recherche du pays « ubi caelum terrae se conjungit ». Ils sont obligés de s'arrêter à la porte du paradis terrestre (*ibid.*, p. 421) où ils rencontrent un vieillard qui, lui aussi, s'était mis en route pour voir « finem terrae ac poli ».

rellement renoncer à placer le paradis sur la frontière du ciel. Appuyé sur l'autorité d'Avicenne, Albert le Grand prouva que, si les pays situés sous les tropiques reçoivent du soleil une chaleur torride qui les rend à peu près inhabitables, les régions équatoriales jouissent au contraire d'un climat tempéré, et il conclut que Dieu avait mis le berceau de nos premiers parents à l'équateur [1]. En revanche, saint Thomas démontra par Aristote que, sous la ligne, la température est intolérable et il recula le paradis terrestre au-delà de l'équateur [2]. Saint Bonaventure [3] et Durand [4] suivirent Albert. Les thomistes se rangèrent du côté du docteur angélique. Seul Duns Scot fit profession d'agnosticisme et réfuta les hypothèses qui circulaient de son temps sans se préoccuper de les remplacer [5]. Toutefois à quelque solution qu'on s'arrêtât, on reconnaissait du moins que le paradis terrestre était dans un pays inaccessible et que la science humaine pouvait tout au plus formuler sur son compte des inductions approximatives. Pierre Lombard expliqua que l'Eden était séparé du reste du monde soit par l'océan, soit par un vaste continent [6]. Saint Thomas, de son côté, déclara

1. *In Sent.*, II, 17, 4 : « Sine praejudicio loquendo videtur mihi quod sit in linea aequinoctiali, versus Orientem in comparatione ad nostram habitationem.... Avicenna enim et Nicilaus in commento Almagesti videntur velle quod locus ille optimus et paratissimus sit.... et démonstratione probatur esse temperatus sic.... » Alexandre de Halès avait, avant lui, défendu le même sentiment, mais sans mentionner Avicenne (*Summa theol.*, II, 84, membr. 2) : « Dicendum quod causa multiplex est ejus temperiei, quarum una potest esse aequatio diei et noctis, quod accidit existentibus sub circule aoquinoctiali. »

2. *Summa*, I, 102, 2 ad 4 : « Aristoteles expresse dicit quod regio illa (circuli aequinoctialis), est inhabitabilis propter aestum, quod videtur probabilius. » Voir : IIa, IIae, 164, 2 ad 5.

3. *In Sent.*, II, 17 dub. 3.

4. *In Sent.*, II, 17, quaest. III, 8 : « Dicendum quod sub aequinoctiali, sed in monte elevato super omnem altitudinem montium. »

5. *In Sent.*, II, 17, quaest. II, 4.

6. Voir plus haut, p. 293, note 4.

que le *gladius versatilis* dont la Bible nous montre les chérubins armés pour garder l'entrée du jardin de délices, représentait la chaleur équatoriale et que le berceau du genre humain, situé au-delà de la région torride, était préservé par elle comme par un mur de feu contre le regard de l'homme [1]. On ne doutait pas non plus que ce lieu vénérable n'eût traversé les siècles sans subir la plus légère vicissitude. Le déluge soulevait, il est vrai, sur ce point, une difficulté qu'aucun docteur ne cherchait à se dissimuler ; mais on expliquait que le séjour de nos premiers parents avait été préservé du cataclysme noachique, soit par un miracle, soit par son altitude au-dessus de la surface des continents [2]. Bref la permanence du paradis terrestre était une de ces vérités qui s'imposent par leur évidence et qu'on ne prend même pas la peine de démontrer parce qu'elles sont au-dessus de toute contestation.

Les grandes découvertes qui, au lendemain du moyen-âge, ruinèrent la géographie fantastique dont on s'était nourri jusque là et jetèrent les bases de la géographie réelle, devaient être fatales aux conceptions des théologiens. Ces hardis navigateurs qui, à partir de la fin du xve siècle, se lançaient dans les mers inconnues, non seulement n'apercevaient jamais le point de jonction de la terre avec le ciel, ils ne rencontraient non plus, ni sous la ligne équatoriale ni nulle part ailleurs, ce mur de feu dont parlaient les docteurs. Ils sillonnaient impunément tous les océans, ils foulaient sans crainte tous les continents. Que fallait-il donc penser des descriptions auxquelles les théologiens se livraient sur la topographie du paradis terrestre ? N'était-on pas autorisé à les reléguer au rang des chimères ? Et ne valait-il pas mieux chercher

1. *Summa*, II^a, II^ae, 164, 2 ad 5.
2. Voir la plupart des endroits cités plus haut.

la place de l'Eden en utilisant les modestes données fournies par la Genèse ? Quelques exégètes du XVIe siècle le pensèrent. Ils fixèrent le séjour de nos premiers parents dans l'un des pays arrosés par le Tigre et l'Euphrate, c'est-à-dire dans la Mésopotamie ou dans l'Arménie, et ils ajoutèrent que ce lieu fortuné avait été détruit par les eaux du déluge. Toutefois les premiers patrons de cette doctrine révolutionnaire ne la présentèrent qu'en tremblant. « Je n'ignore pas, dit Steuchus, que les plus grands savants et les plus grands saints sont d'un autre avis. Si ce sentiment n'est pas chrétien, d'avance je le rétracte et je le réprouve [1]. » Maclante, Oléaster, Jansénius de Gand, Péreyra prirent la même attitude [2]. Un instant on put croire qu'un conflit allait s'allumer sur ce point entre l'exégèse et la théologie. Bellarmin et Suarez opposèrent en effet à la nouvelle école la grande voix de la tradition. « Aucun ancien, dit Bellarmin, n'a écrit, à ma connaissance, que le paradis terrestre ait été détruit par les eaux du déluge ou par toute autre cause ; au contraire j'en ai lu un grand nombre qui affirment son existence. C'est la doctrine de tous les scolastiques à commencer par saint Thomas, c'est aussi la doctrine des Pères.... et saint Augustin semble bien mettre cette vérité au rang des dogmes de la foi [3]. » Mais que pouvait cette noble et courageuse

1. *Cosmopaoia*, II.

2. Pereira, *in Gen.*, III quaest. 5, a un mot charmant. Après avoir démontré que le paradis n'existe plus, il convient que ce sentiment peut, à bon droit, effaroucher un esprit soucieux de l'orthodoxie. Il conseille donc de ne pas s'y rallier : « saltem quoad haec opinio, magis cognita ejus probabilitate, paulatim in scholis recipiatur et a theologis probata promulgetur.... suam ipsa exuens novitatem. » Il trouve tout naturel que l'on rejette un sentiment dont on a acquis la certitude et que l'on reste attaché à un autre dont on prévoit la ruine dans un avenir plus ou moins éloigné.

3. *De gratia primi hominis*, XIV : «.... praesertim cum sanctus Augustinus videatur ad fidem catholicam hoc referre. » — Suarez se laissa d'abord gagner par les idées nouvelles, témoin le passage suivant

défense de la tradition contre l'évidence? De toutes parts on sentait que la position des scolastiques était intenable et on les abandonna. Les docteurs les plus savants et les plus respectueux de la tradition, les Estius [1], les Petau [2], sans parler de l'exégète Corneille la Pierre [3], ne craignirent pas de se ranger du côté de la petite école dont Bellarmin avait pourtant dénoncé la témérité. L'avenir lui était dès lors assuré. A partir du XVIIe siècle la vieille doctrine n'eut plus guère de représentants. Dans les doctes dissertations qu'ils écrivirent sur le paradis terrestre, Hardouin, Huet, Noël Alexandre et dom Calmet aboutirent, au moins trois d'entre eux, à des conclusions divergentes [4], mais tous quatre ils partirent de ce commun principe que l'Eden génésiaque avait disparu depuis longtemps. Naturellement on fit savoir à Bellarmin qu'il s'était mépris sur la pensée de saint Augustin [5] et que

du commentaire in III^am *partem* (quaest. 59, disp. 55, sect. I, n. 12; edit. 1866, t. 19, p. 1049) : « Multi probabiliter existimant terrenum paradisum aquis diluvii periisse. Quae opinio, licet antiqua non sit, tot vero conjecturis in scriptura fundatis nititur ut non possit improbabilis existimari. » Plus tard l'autorité de Bellarmin le ramena à la tradition. Il dit en effet dans le *De Opere sex dierum* (III, VI, 38) : « Non videtur a communi Patrum sententia recedendum qui sentiunt Paradisum adhuc conservari. »

1. *In Sent.*, II, XVII, 18.

2. *De opificio odierum* II, VI, 14.

3. *In Genesim*, II.

4. Huet plaça le paradis terrestre au point de jonction du Tigre et de l'Euphrate; Hardouin le mit dans la Palestine; Noël Alexandre et Dom Calmet dans l'Arménie. Avant eux, Malvenda avait jeté son dévolu sur l'Inde; mais Malvenda croyait à la permanence du paradis terrestre.

5. On regrette de voir le grave Estius (*loc. cit.*) employer cette arme. Saint Augustin range bel et bien la permanence du paradis terrestre parmi les articles de foi. En effet, après avoir dit qu'on ignore la place de ce lieu vénérable il ajoute (*De pecc. orig.*, 27) : « Cum tamen esse illum paradisum non dubitat. » Et il n'y a rien à répondre à l'observation suivante de Bellarmin (*loc. cit.*) : « Nec videtur satis aperte respondere si dicatur Augustinum non velle significare paradi-

l'évêque d'Hippone n'avait jamais eu l'idée d'ériger la permanence du paradis terrestre au rang des articles de foi. Quant au consentement unanime des Scolastiques on trouva des raisons péremptoires de n'y attacher aucune importance [1].

Plus encore que l'emplacement du paradis, le séjour de l'homme dans ce jardin délicieux provoqua des recherches et souleva des problèmes d'ordres divers. Quelques-uns de ces problèmes, disons-le tout d'abord, à peine posés furent résolus. Par exemple, on admit généralement que notre premier père avait été créé en dehors du paradis et y avait été introduit quelque temps après son apparition sur la terre [2]. Ne lisait-on pas dans la Genèse que « Dieu prit l'homme *et* le plaça dans le jardin d'Eden ? » On n'avait donc aucun doute sur ce point. De même on fut généralement d'accord à dire que notre première mère avait été formée dans le paradis. Ce sentiment, qui s'appuyait sur le récit de la Genèse, ne fit, lui non plus, aucun doute, et, dans la *Somme*, le docteur angélique n'eut pas de peine à expliquer que le privilège accordé à Ève tournait moins à sa gloire qu'à celle d'Adam [3]. Sur d'autres problèmes, on se contenta

sum nunc extare sed non esse rem fictam..... nam imprimis quaestiones illae quae salva fide disputari possunt qualis sit et ubi sit paradisus praesupponunt paradisum esse etiam nunc in rerum natura ; alioquin posset etiam vel potius deberet quaeri sitne paradisus antequam quaeratur qualis sit vel ubi sit. » Et à ce premier argument Bellarmin en ajoute un autre non moins fort.

1. Voir Estius (*loc. cit.*). Il déclare d'abord que les Pères et les scolastiques n'ont pas été affirmatifs sur ce point ; puis, reconnaissant lui-même que cette réponse n'est pas sérieuse, il ajoute la suivante qui ne l'est pas beaucoup plus : « atque etiam, quod fatemur, ut communiter receptam a qua proinde non est recedendum sine ratione. »

2. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, I, vi, 33 ; Pierre Lombard (II, 17, 5 ; Saint Thomas (*Summa*, I, 102, 4) ; Suarez (*Op. 6 dierum*, III, v, 3 .

3. I, 102, 4, ad 3. Rupert (*In Genes.*, II, 32) fut, sans doute, le seul théologien à dire qu'Ève a été créée en dehors du paradis.

d'émettre, en passant, des conjectures ou même on se résigna à l'ignorance. Telle fut, à peu près, l'attitude que l'on observa relativement au lieu de la naissance d'Adam et à la manière dont il fit son entrée dans le paradis terrestre. Les théologiens, peu nombreux du reste, qui essayèrent de fixer l'endroit où le premier homme avait été créé se décidèrent pour Hébron. Mais Suarez observa que cette opinion n'avait pas de fondement sérieux et il préféra ne donner aucune solution [1]. Avant lui, Estius s'était borné à dire qu'Adam avait été créé à peu de distance du paradis [2]. Quant au transport de notre père commun dans le paradis, certains docteurs, comme Suarez, firent appel au miracle et se représentèrent le voyage d'Adam sur le type de celui du prophète Habacuc [3] ; d'autres, comme Pereyra, optèrent pour un mode de locomotion naturelle [4]. Toutefois, des deux côtés, on glissa sur la question sans l'approfondir ; on se rendit compte qu'elle était accessoire et sans grande portée.

Mais les problèmes relatifs au séjour de l'homme dans le paradis terrestre piquèrent davantage la curiosité, quand le regard, au lieu de se concentrer sur Adam, se portait sur sa postérité et que l'on se demandait ce qui serait advenu si le premier homme n'eût pas péché. Et d'abord les hommes, dans cette hypothèse, auraient-ils

1. *Op. sex dierum*, III, v, 4 :« Nihil ergo in hoc puncto definiendum censeo. » — On s'appuyait, pour placer la naissance d'Adam à Hébron, sur Jos., XIV, 15, où on lit dans la Vulgate : « nomen Hebron ante vocabatur Cariath-Arbe, Adam maximus ibi inter Enacim situs est. » On disait : d'après ce texte, Adam est enterré à Hébron ; donc il a dû y naître. Suarez répond que, la prémisse fût-elle exacte, l'inférence serait arbitraire. Il ajoute du reste que la prémisse est inexacte et que le texte en question ne parle pas de l'Adam biblique.

2. *In Sent.*, II, 17, 17 fin.

3. *Loc. cit.*, n. 5. Il appuie son sentiment sur l'expression de la Genèse : *tulit* Dominus.

4. *In Gen.*, II, 15.

tous été confirmés en grâce, auraient-ils été tous prédestinés ? Ou bien, au contraire, se serait-il trouvé parmi eux des coupables et des réprouvés [1] ? Longtemps avant les grands scolastiques du XIIIe siècle, cette question avait été posée et résolue par le pape saint Grégoire [2], puis par saint Anselme. L'auteur des *Morales* avait déclaré que, si le père de la famille humaine n'eût pas péché, seuls les élus auraient reçu le bienfait de l'existence. Et cinq siècles plus tard, l'archevêque de Cantorbéry avait tenu un langage analogue [3]. Ces deux docteurs firent un disciple de marque, Duns Scot [4] : ce fut le seul. Déjà, au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor avait ouvert une voie différente [5]. Il fut suivi par saint Thomas [6] qui entraîna à sa suite non seulement ses disciples mais Durand de Saint-Pourçain lui-même [7]. Quand Suarez vint, la tradition

1. Suarez (*loc. cit.*, V, IX, 3) remarque qu'il y a une différence considérable entre la prédestination et la confirmation en grâce, mais que, dans le cas qui nous occupe ici, les deux questions peuvent être confondues.

2. *Moral.*, IV, 62 : « Quia si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret ; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. »

3. *Cur Deus homo*, II, 18 : « Si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua ut ultra peccare non possent. »

4. *In Sent.*, II, 20, quaest. II, 2 : « Dico quod soli nunc electi fuissent in statu innocentiae nati. »

5. *De Sacram.*, I, VI, 24. Il dit d'abord que les enfants n'auraient pas reçu, à leur entrée dans le monde, la justice paternelle. Il mentionne ensuite l'opinion d'après laquelle aucun membre de la race d'Adam n'aurait été damné ; puis il laisse entendre qu'il ne l'accepte pas « potest fortassis non absurde credi quod idem mandatum quod primo parenti datum est, posteri quoque illi observare debuerunt, ut singuli propria obedientia probarentur. »

6. *Summa*, I, 100, 2. Dans le corps de l'article il dit seulement que les enfants d'Adam n'auraient pas été confirmés en grâce ; mais, plus loin (ad 1), il déclare qu'il aurait pu y avoir parmi eux des fils de la géhenne.

7. *In Sent.*, II, 20, quaest. V, 9 : « Cum parentes, quamdiu genuissent filios non fuissent confirmati quin potuissent peccare et utramque justitiam amittere, fortiori ratione nec filii. »

théologique était faite et le grand docteur espagnol n'eut qu'à lui donner son *visa* [1]. Il se permit une seule correction. Selon son habitude, le docteur angélique avait vidé les textes de saint Grégoire ainsi que de saint Anselme et y avait logé sa propre doctrine [2]. Suarez reconnut — il faisait une fois sur deux des aveux de cette nature — que les interprétations données par saint Thomas aux formules de Grégoire et d'Anselme étaient plus charitables qu'exactes, et que, dans la pensée de ces deux docteurs, les prédestinés eussent été seuls à recevoir l'existence si Adam fût resté fidèle [3].

Ici se posait une autre question. Quel eût été le sort des pécheurs ? En perdant l'amitié de Dieu auraient-ils perdu également les dons de l'intégrité ? Auraient-ils été soumis à la loi de la corruption et de la mort ? Auraient-ils été chassés du paradis terrestre ? Ou, au contraire, les privilèges de l'incorruptibilité et de l'immortalité eussent-ils survécu à la perte de la grâce, et les pécheurs auraient-ils été autorisés à rester dans l'Eden ? Suarez tourna et retourna ce problème sous tous les aspects et resta longtemps perplexe. Que devenait le secret des consciences si tout péché avait un contre-coup dans l'organisme ? Surtout que devenait la famille si tout pécheur était condamné à l'exil ? L'épouse n'eût-elle pas fréquemment été séparée de son époux, la mère de son fils, l'enfant de son père ? Et comment accepter une hypothèse qui conduirait à de pareils résultats ? Mais, d'autre part,

1. *De op. 6 dierum*, V, IX, 3.

2. Voir I, 100, 2 ad 1 et ad 2. Cependant il n'ose faire violence au texte de saint Anselme ; il se console par la réflexion suivante : « Anselmus hoc non dicit asserendo sed opinando. »

3. *Loc. cit.*, n. 8 et 9. Il montre (n. 9) que, quoique en dise saint Thomas, saint Grégoire enseigne bien la doctrine exposée plus haut : « quibus posterioribus verbis aperte declarat, in prioribus se loqui de electis.... de electis simpliciter. » Au sujet de saint Anselme, il dit (n. 8) : « negari non potest quin in eam partem inclinaverit. »

comment supposer que les dons de l'intégrité fussent demeurés là où la grâce aurait été chassée par le péché, et que le séjour de l'innocence pût devenir le séjour du mal? Après de longues hésitations, l'illustre jésuite finit par conclure que les coupables eussent été chassés du paradis terrestre par le ministère des anges et que, après une pénitence convenable, ils fussent revenus d'exil[1].

Mais, de nouveau, surgissait un autre problème. Comment le paradis eût-il pu suffire à loger le genre humain? Peut-être était-ce pour résoudre cette difficulté que certains théologiens du XIIe siècle étendirent l'Eden mosaïque sur toute la surface de la terre[2]. Cette théorie eût, à coup sûr, rendu service. Mais le moyen de supposer que, dans la pensée de l'écrivain inspiré, le jardin de délices accordé par Dieu à l'homme innocent comprenait la terre entière? Aussi la théorie qui vient d'être mentionnée ne réussit jamais à se faire accepter, et tous les théologiens s'accordèrent à reconnaître que le paradis était un lieu déterminé[3], ayant à peu près l'étendue d'un royaume[4]. Comment donc la famille humaine, après plusieurs siècles de développements, eût-elle pu tenir dans un espace si restreint? Quelques exégètes, comme Péreyra[5], trouvèrent une solution radicale : selon eux les hommes, même dans l'état d'innocence, n'eussent pas tous habité l'Eden? Mais cette hypothèse avait, entre plusieurs incon-

1. *Loc. cit.*, V, x. Il dit (n. 13) : « Igitur qui peccarent, fortasse divina vi vel ministerio angelorum, statim extra paradisum fierent; facta autem perfecta paenitentia et justitia recuperata in illum restituerentur. »

2. Hugues de Saint-Victor mentionne cette théorie (*Adnotat. in Genes.*, VII, *P. L.*, 175, 39) : « Quidam affirmant totam terram futuram paradisum si homo non peccasset. »

3. Suarez (*De op. 6 dierum*, III, vi, 15) dit : « Quaestionem hanc non existimo pertinere ad res indifferentes, sed ad materiam fidei, vel fidei proximam. »

4. Id., *ibid.*, n. 19 fin : « Credibile est.... saltem amplitudinem unius regni non parvi habuisse. »

5. *In Genes.*, III, *disp. de paradiso*, Q, 3.

vénients, celui de ne pas respecter la loi de l'égalité. On la rejeta communément [1] et l'on chercha en dehors d'elle la solution de l'énigme.

La tâche était malaisée. Elle était encore compliquée par ceux qui prétendaient que, dans l'état de justice originelle, les hommes auraient passé sur la terre plusieurs milliers d'années avant d'aller au ciel, et surtout par ceux qui imaginaient que les générations humaines auraient toutes co-existé sur la terre jusqu'au jour où la Providence les eût transportées simultanément au ciel. Heureusement, ces deux dernières théories n'avaient aucun titre de créance. Suarez les rejeta et il posa en principe que, dans l'état d'innocence, la vie humaine n'eût guère dépassé la centaine [2]. Le chiffre des habitants de l'Eden se trouvait ainsi considérablement réduit. Et toutefois n'était-il pas encore trop grand ? Comment, en effet, loger dans un jardin, fût-il grand comme un royaume, tous les hommes de trois de nos générations actuelles ? Suarez comprit qu'il fallait faire appel à d'autres moyens de réduction. Il observa donc que les voyages eussent été cultivés avec autant d'ardeur qu'ils le sont maintenant et que le paradis terrestre n'eût jamais, en fait, possédé tous ses habitants [3]. Cette observation était précieuse ; l'illustre docteur en fit une autre importante encore. « Le chiffre des prédestinés, dit-il, est peu considérable parmi les hommes d'une même génération ; or, nous n'avons aucun motif de penser qu'il aurait été plus considérable si Adam n'eût pas péché [4]. » On voit immédiatement la conséquence qui

1. Suarez *loc. cit.*, III, vi, 21.

2. *Loc. cit.*, V, xii, 8 : « Non solum non esset tempus illud plurium annorum milium, verum fortasse millenarium non attingeret, vel centenarium non excederet. » Voir encore III, vi, 23 et 25 fin.

3. *Ibid.*, III, vi, 24 : « Licet homines in paradiso habituri essent quasi stabilem et permanentem habitationem, nihilominus potuissent interdum per mundum discurrere ut eo aliquo modo uterentur. »

4. *Ibid.*, n. 23.

découle de ces principes. Comme les pécheurs devaient être impitoyablement condamnés à l'exil, l'immense majorité des hommes se trouvait ainsi exclue du paradis et le jardin de délices devenait assez grand pour contenir tous ceux qui étaient dignes d'y habiter. Il est vrai que, d'après les principes posés plus haut, la pénitence devait mettre fin à l'exil des coupables... Il y avait là une source d'embarras : Suarez y mit bon ordre en déclarant que, sans aucun doute, peu de pécheurs, peut-être même pas un seul, consentiraient à faire pénitence [1].

Les études auxquelles on se livra au sujet des conditions de la vie sociale et individuelle dans le paradis obtinrent des résultats intéressants. Partant de ce principe que l'homme trouve uniquement dans le commerce de ses semblables le plein épanouissement de ses facultés [2], les théologiens conclurent que les habitants de l'Eden eussent formé un ou plusieurs groupes sociaux [3]. Il va sans dire que la société paradisiaque eût été exempte de toutes les défectuosités qui ont, jusqu'ici, trouvé place dans notre droit public. Sans doute elle eût été soumise à un régime politique dont aucune collectivité ne saurait se passer [4]; mais ce régime, déterminé du reste par le libre choix des intéressés [5], eût pleinement

1. Suarez, n. 25 fin : «... Ideo addendum ex ejectis si qui forent, aut nullos utpote majori ex parte praescitos, aut certe paucos futuros fuisse qui omnino exactam pro peccato satisfactionem exhiberent, atque adeo paradiso restituerentur. »

2. Saint Thomas (*Summa*, I, 96, 4) : « Homo naturaliter est animal sociale; unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. » Suarez, *loc. cit.*, V, vii, 6).

3. Suarez, *loc. cit.*, V, vii, 8.

4. Saint Thomas (*loc. cit.*) : « Socialis autem vita multorum esse non posset nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet. » Dans l'article précédent (art. 3) il établit que les hommes n'eussent pas été égaux; d'où il conclut (art. 4) que les mieux doués eussent dû mettre leur supériorité au service de la communauté.

5. Suarez, *loc. cit.*, V, vii, 13 : « Potestas politica.... non convenit determinatae personae, sed ad communitatem per se pertinet modum

réalisé le rêve des libéraux modernes. Le pouvoir constamment orienté vers le bien général, ne devait imposer aucune restriction à la liberté individuelle et la loi ne devait être accompagnée d'aucune sanction [1]. L'esclavage eût été inconnu ; la domesticité elle-même n'eût pas existé [2]. Chacun aurait pourvu par lui-même à des besoins conformes aux strictes règles de la raison et personne n'eût été dans la dépendance de son semblable. Ajoutons que la propriété individuelle, ce mal que nos passions ont rendu nécessaire, eût été proscrite. Comme il n'y aurait eu ni cupidité à modérer ni paresse à aiguillonner, la division des biens n'eût pas eu de raison d'être. La société paradisiaque devait avoir pour l'une de ses bases le communisme [3].

Elle aurait eu une autre base dans la famille. C'est ici surtout que les scolastiques firent table rase des vues chères aux Pères des quatre premiers siècles. Saint Thomas enseigna que, dans l'état d'innocence, la continence n'eût pas été « louable », puisque tout son mérite consiste à étouffer une passion qui ne devait faire son apparition qu'après le péché [4]. Cela revenait à dire que le mariage eût fait partie des obligations inhérentes à chacun des habitants de l'Eden. Et ce sentiment fut généralement adopté. Durand lui-même suivit, sur ce point, le docteur angélique et affirma que la virginité n'eût pas été « licite »

regiminis statuere..... idem quoad hanc partem fuisset in statu innocentiae servandum. »

1. Suarez, *ibid.*, n. 12 : « Nec potestas illa gubernativa tum esset coactiva per quam subditi poenis subjicerentur, sed esset directiva, ad majus bonum et pacem communitatis ordinata. »

2. Saint Thomas, I, 96, 4. — Suarez, V, vii, 10 et 16.

3. Duns Scot (*in Sent.*, IV, xv, quaest. II, n. 3 et 5 : « Lege naturae vel divina non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae..... illud praeceptum legis naturae de habendo omnia communia revocatum est post lapsum. » — Voir Suarez (*loc. cit.*, V, vii, 17).

4. *Summa*, I, 98, 2 ad 3 : « Ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis. »

dans l'état d'innocence [1]. Suarez seul protesta contre l'arrêt qu'on lisait dans la *Somme théologique*, et réclama pour la chasteté le droit de cité dans le paradis terrestre [2]. Mais sa protestation était timide et mal assurée [3] ; elle ne recruta sans doute qu'un petit nombre d'adhésions.

Tous les habitants du paradis terrestre, parvenus à l'âge adulte, seraient donc entrés dans les liens du mariage. Naturellement les unions auraient toujours été fécondes et bénies par de nombreux enfants [4]. Dans quelles conditions seraient nés ces enfants? Auraient-ils possédé, dès leur apparition dans le monde, l'usage de leur intelligence et de leurs membres ? Leurs organes auraient-ils été soumis, comme ils le sont aujourd'hui, à la loi du développement? Auraient-ils, au contraire, reçu immédiatement leur taille définitive? On se rappelle que saint Augustin considérait ces questions comme insolubles. On ne tint aucun compte des hésitations du grand docteur et l'on admit universellement que, dans le paradis terrestre, la naissance se fût accomplie dans les mêmes conditions qu'aujourd'hui. L'enfant devait naître petit, faible et privé de l'usage de toutes ses facultés [5].

1. *In Sent.*, II, 20, quaest. II, 9 fin : « In statu innocentiae nullam retardationem habuisset homo a contemplatione divinorum ex matrimonio, ideo tunc *non fuisset licita* virginitas. »

2. *Loc. cit.*, V, II, 13.

3. *Ibid.* : « Cui autem contraria placuerit, non erit difficile conjecturis nostris respondere : non enim cogentes rationes sunt sed suasoriae. » — Dans la première partie de cet article, Suarez prouve que, dans l'état d'innocence, la consommation du mariage aurait fait disparaître la virginité. Cette solution, qui nous paraît aujourd'hui si simple, était jadis très discutée. Alexandre de Halès prétendait (*Summa theol.*, II, 85, memb. 4) que la virginité du corps n'eût pas été altérée par l'usage du mariage : saint Thomas (*in Sent.*, II, 20, quaest. I, art. 2 ad 1, et *Summa* IIa IIae, 151, 1), au contraire, croyait que la virginité du corps aurait été lésée mais que la virginité de l'âme n'aurait subi aucun dommage.

4. Saint Thomas (*Summa*, I, 99, 2 ad 3) : « Conveniebat quod omnes generarent... ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae quot mares. » Voir Suarez, *loc. cit.*, V, III, 2.

5. Saint Thomas I, 99, 1, et I, 101, 1.

L'alimentation devait être de la plus extrême simplicité. Les heureux habitants de l'Eden ne devaient faire entrer dans leur alimentation, ni les boissons fermentées, ni la chair des animaux, ni le lait, ni le pain, ni les œufs [1]. L'eau devait être leur unique breuvage ; les semences, les racines et les fruits, leur unique nourriture. Certains docteurs allaient même jusqu'à dire que les animaux auraient, tous sans exception, mené la vie de nos ruminants ou de nos frugivores et qu'aucun n'eût dévoré ses semblables. Mais cette assertion parut « déraisonnable » à saint Thomas. Le docteur angélique laissa aux carnassiers le libre exercice de leur instinct, et son attitude fut généralement adoptée [2].

Parmi les fruits dont l'homme devait se nourrir dans le paradis terrestre, l'un d'eux, le fruit de l'arbre de vie, mérite une attention spéciale. Quelle était au juste sa vertu ? Comment agissait-il sur l'homme ? Ces problèmes reçurent des solutions diverses. Certains docteurs conjecturèrent que le privilège procuré à l'homme par le fruit de l'arbre de vie tenait non au fruit lui-même mais à l'action immédiate de Dieu [3]. Ce sentiment, il faut le dire, recueillit peu d'adhésions et la plupart des théologiens reconnurent que l'arbre en question possédait une vertu thérapeutique particulière. Mais laquelle ? Ici Duns Scot effleura l'écueil du pélagianisme. Il osa dire que l'arbre de

1. Saint Thomas, I, 96, 1 ad 3 : « Homines in statu innocentiae non indigebant animalibus.... neque ad cibum quia lignis paradisi vescebantur. » — Suarez (*loc. cit.*, V, vi, 16) : « Unde ulterius colligi potest, neque panis, neque alterius cibi arte confecti, imo neque ovorum aut lactis animalium brutorum.... usum in dicto statu fuisse futurum. »

2. *Summa*, I, 99, 2 ad 2 : « Quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia... in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est *omnino irrationabile.* »

3. C'était l'avis de saint Bonaventure (*In Sent.*, II, 19, expositio textus) : « Divina virtus illi ligno tanquam sacramento assisteret quae immortalitatem perficeret. »

vie se bornait à prolonger d'un certain nombre d'années l'existence des habitants de l'Eden. Selon lui, les hommes, dans l'état d'innocence, eussent échappé à la mort uniquement parce que l'enlèvement au ciel aurait précédé le moment fatal de la séparation de l'âme et du corps [1]. Duns Scot fut abandonné. On admit communément que le fruit de l'arbre de vie eût permis à ceux qui en mangeraient de prolonger indéfiniment leur existence sur la terre [2].

A ce bien-être matériel devaient s'ajouter d'éminentes perfections spirituelles. Mais, comme dans cet ordre d'idées le plan divin fut un instant réalisé, comme Adam posséda pendant quelque temps et exerça même les prérogatives intellectuelles et morales qui lui avaient été départies par la Providence, on s'attacha surtout à décrire l'état de son âme. Appuyés sur le texte de la Genèse qui montre le premier homme donnant des noms aux animaux et sur l'endroit de l'Ecclésiastique qui célèbre la munificence du Créateur à l'égard de sa créature, les théologiens conclurent, à la suite, du reste, de saint Augustin, que notre premier père avait reçu, dès son apparition sur la terre, des données merveilleuses sur Dieu, sur le monde et sur lui-même [3]. On s'accorda à admettre qu'aucune des sciences qui sont du ressort du génie humain ne lui était étrangère [4]; et Cajetan qui vou-

1. *In Sent.*, II, 19, 5 : « Stante innocentia non accidisset mors, cujus causam assigno talem, quia quilibet fuisset translatus in paradisum antequam fuisset alteratus alteratione improportionata animae. »

2. Rupert (*in Genes.*, III, 30) prétendait qu'il eût suffi de manger une fois du fruit en question pour avoir l'immortalité : son sentiment fut abandonné et l'on s'accorda à dire qu'il eût fallu recourir de temps en temps au fruit précieux. Voir saint Thomas, I, 97, 4; Estius, *in Sent.*, II, 19, 7; Suarez (*loc. cit.*, III, xv, 6). Le passage de la *Somme*, I, 97, 3 ad 4, ne peut guère être traduit décemment.

3. Saint Thomas, I, 94, qui comprend quatre articles.

4. Suarez, *loc. cit.*, III, ix, 11 : « Quidquid vel unus vel plures homines longo tempore et magna industria ac multiplici observatione

lut lui refuser la connaissance de la cosmographie ainsi que de la géographie [1] reçut de Suarez une sévère admonestation [2]. Toutefois le docte jésuite se mit lui-même en dehors de la tradition scolastique quand il rabaissa la théodicée d'Adam au même niveau que la nôtre [3]. Saint Thomas avait, en effet, attribué au premier homme une connaissance de Dieu supérieure à la nôtre puisqu'elle avait pour point de départ « les effets intelligibles » [4], et le docteur angélique lui-même avait été infidèle à Hugues de Saint-Victor [5] et à Pierre Lombard [6] qui gratifiaient Adam d'une sorte de vision intuitive rudimentaire. Il n'est que juste cependant de reconnaître que, dans la question de l'état intellectuel de notre premier père, les divergences des théologiens portèrent uniquement sur des points secondaires.

La recherche de la situation morale d'Adam avant son

de caelis aut elementis aut mixtis consequi possunt, id totum per hanc scientiam Adamo inditum est ».

1. *Comment. in Genes.*, II, 19.

2. *De opere sex dierum*, III, 9, 8.

3. *Ibid.* III, 9, 16. « Addendum est Deum non fuisse comprehensum sub hac scientia nisi quatenus ex creaturis visibilibus cognosci potest... scientia infusa Adae fuit ejusdem speciei cum acquisita. »

4. *Summa*, I, 94, 1 : « Manifestum est quod Deum per essentiam Adam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiore cognitione quam nos nunc cognoscimus... multo eminentius videtur Deus per intellegibiles effectus quam per sensibiles... Homo primus non impediebatur per res exteriores à clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum. »

5. *De sacram.*, I, IV, 14 : « Cognovit ergo homo creatorem suum... ea (cognitione) qua tunc *per praesentiam contemplationis* scienti manifestius cernebatur... non tamen ita excellenter sicut postea cognoscere debuisset... modum vero cognitionis divinae quam ille primus homo habuisse creditur explicare difficile est. »

6. *Sent.*, IV, 1, 3 : « Homo qui, ante peccatum, *sine medio* Deum videbat, per peccatum adeo hebuit ut nequaquam capere queat nisi humanis exercitatus. » *Ibid.*, II, 23, 4 : « Cognovit (Deum)... quadam interiori aspiratione qua Dei praesentiam contemplabatur non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt. »

péché provoqua de plus graves dissentiments. Le premier homme reçut-il les dons de la grâce par-dessus les dons naturels? Cette question ne fut même pas posée par saint Anselme. Pour lui comme, plus tard pour Baïus, ce que nous appelons l'ordre surnaturel appartenait à la nature d'Adam ; il n'y avait donc pas lieu de demander si l'homme pouvait recevoir d'autres bienfaits que ceux qui lui furent conférés par le Créateur. Hugues de Saint-Victor aborda le problème et lui chercha une solution. Le résultat qu'il obtint fut modeste. Il déclara que notre premier père possédait, avant sa chute, des vertus naturelles; « mais, ajouta-il, nous ne voulons rien décider témérairement au sujet des vertus qui ont leur source dans la motion de l'amour divin, car nous ne savons avec certitude, ni par l'autorité, ni par la raison qu'il y ait eu alors œuvre de charité [1] ». Pierre Lombard alla un peu plus loin. Il accorda qu'avant de pécher Adam avait reçu la grâce, c'est-à-dire le pouvoir de mériter la vie éternelle [2]. Mais il ne fit intervenir cette grâce qu'après le bienfait de l'existence : selon lui, le premier homme n'avait pas, au moment de sa création, les dons surnaturels [3]. Le sentiment du Maître des sentences fut adopté par Alexandre de Hales [4]

1. *De sacram.*, I, iv, 17 fin. Cependant dans la *Summa sent.*, III, 7, Hugues dit : « Fatemur itaque eum habuisse charitatem et postea perdidisse. »

2. *Sent.*, II, 25, 8 : « Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt et gratuita detracta. » — II, 29, 1.

3. *Sent.*, II, 24, 1. Ici Pierre distingue deux grâces : l'une qui fut donnée à l'homme par le fait de sa création (*gratia creationis*) et une autre (alio gratiae adjutorio... quo vitam mereretur aeternam). Cette dernière ne fut pas donnée à l'homme *in creatione*.

4. *Summa theol.*, II, quaest. 91, membr. 1, art. 1 : « Quidam ponunt hominem primum conditum fuisse in gratuitis gratum facientibus... alii ponunt ipsum fuisse conditum solum modo in naturalibus non in gratuitis gratum facientibus, et hoc magis sustinendum est et magis est rationi consonum et auctoritatibus probativum. » Alexandre ajoute que Dieu a voulu laisser à Adam le soin de mériter la grâce *de congruo* : « noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae. »

et par saint Bonaventure. « La grâce, lisons-nous dans le docteur séraphique, n'a pas été créée en même temps que l'homme, elle a été ajournée jusqu'à ce que l'homme s'y fût, en quelque sorte préparé par ses actes [1]. » En revanche Albert le Grand [2] et son disciple saint Thomas [3] ne laissèrent subsister aucune différence de temps entre la nature et la grâce et firent commencer l'une avec l'autre.

Comment des docteurs sérieux ont-ils pu se chicaner sur une misérable question de quelques instants? En réalité, le conflit dont on vient de lire la rapide esquisse n'était, à l'origine, que la conséquence d'un conflit beaucoup plus sérieux. Au fond, ce qui séparait Pierre Lombard et, à plus forte raison Hugues de Saint-Victor, d'Albert le Grand et de saint Thomas, c'était la conception même de la grâce. Albert [4] et son disciple [5] considéraient la grâce sanctifiante comme une qualité permanente résidant dans l'âme à poste fixe. Rien ne les empêchait donc d'attribuer

1. *In Sent.*, II, 29, art. II, q. 2 : « Gratia non fuit homini concreata sed dilata... »

2. *In Sent.*, II, 24, I, Albert déclare que le premier homme ne fut pas pas créé *in gratuitis*, puis il ajoute : « quod tamen *ego non credo*, licet sustineam propter Magistrum ».

3. *Summa*, I, 95, 1 : « Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status. »

4. Albert, (*in Sent.* II, 26, 1) dit que l'*opus gratificationis* ayant pour but de nous mettre à même d'agir méritoirement « necessario in nobis ponit *formam et habitum* perficientem illud opus » ; il ajoute (*ib.* 2) que « gratia est habitus faciens esse bonus », dont l'influence est « unus continue manens » ; un *habitus* qui (*ib.* 3) affecte directement, non les puissances de l'âme, mais son essence ; un *habitus* qui est appelé *operans*, parce que (*ib.* 7) « operatur esse bonum in voluntate et dicitur operari sicut forma facit esse » ; un *habitus* qui est (*ib.* 5) « la vie de l'âme »; et qui (*ib.* 12) « substat omnibus (virtutibus) ut una natura totius potentialis. » — On va voir bientôt que cette doctrine n'a pas Albert pour auteur mais qu'elle existait avant lui.

5. *Summa*, I^a, II^ea, 110, 2 : « ... Donum gratiae qualitas quaedam est », et cela parce que, à ceux qui sont en voie d'obtenir le bien surnaturel du ciel, Dieu « infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales ».

cette qualité à Adam dès le premier instant de sa création. Mais Hugues et Pierre Lombard n'étaient pas dans le même cas [1]. Selon eux, la grâce proprement dite — celle qu'ils opposaient à la *gratia creationis* — consistait dans une action divine destinée à donner à la volonté la force de faire le bien. Cette action supposait nécessairement l'homme existant et en possession de ses facultés. L'auteur du *De sacramentis* et le Maître des sentences étaient donc, par la logique des idées, emprisonnés dans leur solution, Ajoutons que, peu de temps après leur mort, la situation changea. La doctrine de la grâce habituelle fit son apparition

1. Hugues (*Summa Sent.*, III, 7) ne connaît que la grâce *opérante* et la grâce *coopérante* qui sont destinées : la première à faire vouloir le bien (elle n'est nécessaire que depuis la chute), la seconde à le faire réaliser (Adam lui-même en avait besoin). Dans le *De sacram.* (I, iv, 17) il explique que la *gratia salvatrix* a pour mission : d'une part, de restituer le libre arbitre (c'est la *gratia operans* des Sentences), et, d'autre part, de le doter : « quae imperfecta nondum accepit, aspirat » (c'est la *gratia cooperans* des Sentences). Au-dessus des vertus naturelles, il connaît d'autres vertus qu'il définit ainsi : « quae voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur » ; ce ne sont pas les vertus infuses des grands scolastiques. — Pierre Lombard (*Sentent.*, II, 27, 8) conclut, après de laborieuses recherches (voir II, 26, 10), que la grâce est une vertu (*ipsa est virtus*), puis il cherche si cette vertu est *un acte* ou si elle est *la cause* d'un acte. Bien qu'il affecte de laisser la question indécise (II, 27, 11, fin) on s'aperçoit facilement qu'il est pour le second sentiment (il l'expose depuis n. 3 à n. 9, et s'il expose au n. 10 l'autre sentiment, il le réfute dans le n. 11). Selon lui, la grâce est donc (n. 9) la cause qui rend le libre arbitre bon : « illa autem gratia praeveniens quae et virtus est, non usus liberi arbitrii est sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii. » Ce n'est pas sous cet aspect qu'on a présenté plus tard la grâce habituelle. Il est vrai que Pierre fait appel à la notion de qualité : il dit (n. 3) : « quidam non inerudite tradunt virtutem esse *bonam mentis qualitatem* sive formam quae animam informat ». Mais, même quand il parle ainsi, il ne voit dans la grâce qu'un secours donné au libre arbitre. D'ailleurs, selon lui, c'est le saint Esprit qui constitue la charité en nous (I, 17, 8 et suiv.) ; et, comme Hugues, il ne connaît, à côté de la grâce opérante, (laquelle est *fides cum charitate* ou *dilectione*, II, 26, 5 fin. et 4) que la grâce coopérante laquelle, dit-il, est tout simplement un acte spécial de la grâce opérante (II, 26, 9).

dans le monde des théologiens scolastiques [1], se répandit, gagna de plus en plus terrain et finit par régner en souveraine. Dès lors, l'hypothèse de l'antériorité chronologique de la nature à l'égard de la grâce n'avait plus le sens qu'elle avait à l'origine ; son maintien n'avait plus de raison d'être que dans un respect superstitieux pour les doctrines de Pierre Lombard. Aussi, elle fut, de bonne heure, universellement abandonnée. Duns Scot fut le dernier grand docteur à la soutenir [2]. Au dire de Pallavicini, les Pères du concile de Trente évitèrent de la condamner et, tout en proclamant qu'Adam fut élevé à l'état de grâce, ils se servirent à dessein d'une formule qui laissait indécis le moment de l'élévation [3]. Les ménagements que l'Église eut alors pour elle ne lui furent d'aucun secours. Elle resta dans l'abandon où elle se trouvait depuis longtemps et les disciples les plus fervents de Pierre Lombard, comme Estius, s'en déclarèrent eux-mêmes les adversaires [4].

Comme il est facile de le prévoir, les deux écoles dont nous venons de constater le conflit se retrouvaient en présence quand il s'agissait d'exposer ce qu'eût été, dans l'état d'innocence, la situation du genre humain par rapport à la grâce [5]. Pour éviter d'inutiles redites, passons donc aux problèmes théologiques que souleva le récit de la chute. Ces problèmes peuvent être ramenés à trois principaux.

1. On la trouve déjà dans Alexandre de Halès, *Summa th.* III, 2, membr. 2.

2. *In Sent.*, II, 29, 7 : « Dico quod si justitia originalis) fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportet quod sit principium merendi. » Durand (*in Sent.*, II, 27, 9, 1) se range du côté de saint Thomas : « Quamvis homo in statu innocentiae conditus fuerit in gratia. »

3. *Hist. concil. trid.*, VII, 8. Ce concile dit, en effet (Sess. V, 1.) « Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua *constitutus* fuerat, amisisse. »

4. Voir Estius, *in Sent.* II, 25, 1.

5. Voir Suarez, *Op. sex dierum*, V, 8, 2.

Tout d'abord on s'occupa de fixer la nature du péché commis par nos premiers parents. Ou plutôt, comme on s'accordait à admettre que Adam et Ève s'étaient rendus coupables de plusieurs fautes [1], on eut à indiquer celle de ces fautes qui avait été la première et dont les autres n'avaient été que les conséquences.

Hugues de Saint-Victor expliqua, dans sa *Somme des Sentences*, que la pierre d'achoppement avait été pour Ève la parole du démon : *Vous serez comme des dieux* [2]. Développant cette pensée dans le *De Sacramentis* il s'exprima ainsi : « Ève fut séduite parce qu'elle ajouta foi aux paroles du démon. Elle désira donc ressembler à Dieu dans la connaissance du bien et du mal, et de plus, elle poussa probablement la perversité jusqu'à croire que Dieu, en défendant à l'homme de manger du fruit de la science du bien et du mal, avait cédé à un mobile de jalousie [3]. » Hugues plaça donc dans l'orgueil le péché de notre première mère. Quelques années avant lui, Rupert avait émis un autre sentiment selon lequel la tentation n'était venue qu'après un péché intérieur commis par Ève et non mentionné par la Genèse [4]. Mais cette solution, bien qu'appuyée par saint Augustin, s'accordait mal avec les textes bibliques qui attribuaient à la jalousie du diable l'entrée de la mort dans le monde et le commencement du péché à l'orgueil. Elle fut abandonnée, et presque tous les théologiens, à la suite de Pierre Lombard et des grands docteurs du XIIIe siècle, admirent que la première femme avait péché par orgueil [5].

1. Sur les péchés secondaires commis par nos premiers parents, voir Pierre Lombard (II, 21, 4), saint Thomas (IIa IIae 163, 1 ad 2), Suarez (*Op.* 6 *dierum.* IV, 2, 24 et suiv. ; IV, 4, 23 et suiv.).

2. *Sentent.*, III, 6. « Mulier in hoc dicitur seducta quod auditis verbis illis : eritis sicut dii, adeo intumuit ut crederet verum esse quod dicebatur. »

3. *De sacram.*, I, VII, 10.

4. *Comment. in Genes.*, III, 2.

5. Pierre Lombard, *Sent.*, II, 22, 3 : « Et talis quidem elatio in

Ils tardèrent quelque temps à se mettre d'accord sur la nature du premier péché commis par Adam. Selon Hugues de Saint-Victor notre premier père ne fut pas dupe des promesses du démon, il ne donna pas dans le piège auquel Ève s'était laissée prendre. S'il mangea du fruit défendu, ce ne fut donc pas dans le chimérique espoir d'acquérir une science semblable à celle de Dieu, ce fut uniquement pour ne pas contrister son épouse. Du reste il se rendit compte qu'il enfreignait la volonté du Créateur; mais il crut qu'il lui suffirait pour obtenir son pardon de faire pénitence. Telle fut l'explication de Hugues [1]. Pierre Lombard l'adopta ; il enseigna qu'Adam s'était résigné à manger du fruit fatal dans l'unique dessein de complaire à son épouse, et que son malheur avait été de compter sur un pardon qui ne devait pas lui être accordé [2]. Pierre Lom-

mente mulieris fuit pro certo qua credidit et voluit habere similitudinem Dei cum *aequalitate quadam*, putans esse verum quod diabolus dicebat. » ALEXANDRE DE HALÈS (II, 103, membr. 1) ; saint THOMAS, II[a], II[ae], 163, 4. « Mulier credidit verum esse quod Serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum ne ad ejus similitudinem pervenirent. » les *Sententiaires*, in II, 22 ; SUAREZ (*Op. sex dierum*, IV, 2, 5). Seulement Pierre Lombard semble dire que Ève espéra obtenir en partage les perfections divines (l'unique restriction qu'il pose est : *cum aequalitate quadam*) ; Alexandre de Halès, au contraire, explique, à la suite de Hugues, que l'égalité à laquelle Ève espéra avait trait à la science : « appetebat enim similitudinem scientiae divinae, sicut diabolus appetiit similitudinem potentiae divinae. » Tous les théologiens donnèrent la même explication.

1. *De sacram*, I, VII, 10 : « Adam vero non est seductus quia quod diabolus promisit falsum esse sciebat. Neque idcirco pomum vetitum comedit quasi per illam comestionem Deo parificari se posse crederet *vel etiam parificari vellet*, sed ne mulieris animum... contristaret. Maxime quia putavit se et mulieri morem gerere et postea per paenitentiam et veniae postulationem creatori posse placere. » Voir aussi sa *Summa sent.*, III, 6, 4.

2. *Sent.*, II, 22, 4 : « Dicimus quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat »... (n. 5) : « putavit utrumque posse fieri ut uxori morem gereret et per paenitentiam veniam haberet... inexpertus enim divinae severitatis in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum. » Au n. 7, il men-

bard obtint, sur ce point, l'adhésion d'Alexandre de Halès[1]. Alexandre gagna à sa cause saint Bonaventure[2] et, plus tard, Duns Scot[3]. Bref, il fut reçu dans la famille franciscaine que la faute d'Adam avait uniquement consisté à manquer de fermeté à l'égard de son épouse. Mais vers le milieu du XIIIe siècle, cette théorie vit s'élever à ses côtés une rivale qui devait la supplanter. Albert le Grand et, à sa suite, saint Thomas enseignèrent que le péché d'Adam n'avait pas essentiellement différé de celui d'Ève. Sans doute, ils signalèrent entre les deux fautes des nuances importantes : ils reconnurent que le premier homme n'avait pas été, comme son épouse, dupe des principes du démon, qu'il n'avait pas cru à la vertu magique du fruit défendu et, qu'en somme, il avait goûté à ce fruit uniquement pour ne pas faire de peine à Ève. Mais ils ajoutèrent

tionne l'opinion d'après laquelle Adam aurait désiré être comme Dieu, sans croire que la chose fût possible ; mais on entrevoit que cette explication ne lui sourit pas. Cependant le langage qu'il tient ailleurs (n. 4, fin) prouve qu'il ne la rejette pas absolument.

1. II, 103, *Membr.* 4 : « Respondetur quod quamvis Adam *non voluerit* esse sicut Deus... tamen peccatum mulieris ei imputatur quia cum eam corrigere deberet, non correxit, sed ei consensit. » Plus loin, il explique que l'une des raisons pour lesquelles Ève pécha plus gravement qu'Adam, c'est que, à la différence d'Adam, Ève « voluit esse sicut Deus in assimilatione scientiae. » Dans *Membr.* 1 et 2, parlant simultanément d'Adam et d'Ève, Alexandre leur attribue le désir d'arriver à la divinité, mais ces formules vagues doivent manifestement être interprétées par la déclaration si précise du *Membr.* 4.

2. *In. Sent.*, II, 22, art, 1, Q, 2 : « Non enim vir pomum comedit propter appetitum excellentiae in sui assimilatione ad Deum... comedere voluit ne suas delicias contristaret, hoc est ne mulierem offenderet. » Il trouve cependant dans Adam un péché d'orgueil, mais qui n'a rien de commun avec celui d'Ève ou plutôt qui n'est guère qu'un mot vide de sens. Il commence du reste sa dissertation par réfuter l'opinion d'Albert le Grand.

3. *In Sent.*, II, 22, 2. « Primum autem peccatum Adae non fuit ex immoderato amore sui... sed (fuit) immoderatus amor amicitiae uxoris. » Il ajoute que cet amour n'avait pas son principe dans la concupiscence.

que si la parole du tentateur : *Vous serez comme des dieux*, n'avait pas inspiré à Adam l'espoir d'arriver à la science divine, elle lui en avait, du moins, fait concevoir le désir, désir reconnu comme vain, mais qui ne laissait pas d'être coupable. Ils conclurent qu'Adam, tout comme son épouse, avait péché par orgueil [1]. Considérée dans sa conclusion générale, l'explication d'Albert et de saint Thomas avait, sur celle de Hugues, l'avantage de mieux rendre compte de la culpabilité du premier homme ; aussi Durand [2], Bellarmin [3], Suarez [4], Estius [5], sans parler de l'école thomiste [6], l'adoptèrent, et l'on peut dire qu'elle

1. Albert (*in Sent.*, II, 22, 2 : « Mulier, quae credidit hoc posse fieri, exhibuit membra iniquitati ad opus per hoc quod consequeretur : vir autem *consensit* in rapinam similitudinis divinae, sed *non propter hoc* comedit, sed comedit ut morem gereret uxori, quod non credebat magnum malum. Ad primum ergo dicendum quod hoc argumentum non procedit : credidit non posse fieri, ergo non appetiit. Multi enim concupiscunt bona regis... et consentiendo concupiscunt, et tamen sciunt se non posse habere. » Saint Thomas (*Summa*, IIa, IIae, 163). Dans l'art. 2, il déclare que Adam désira ressembler à Dieu dans la connaissance du bien et du mal ; puis, dans l'art. 4, parlant des promesses du serpent, il dit : « Sed vir non credidit hoc esse verum, unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem. » Toutefois, le saint docteur ajoute : « Sed in hoc superbivit quod voluit eam consequi per seipsum. » Cette dernière phrase s'accorde mal avec ce qui précède et déroute le lecteur. Pour la comprendre, il faut lire le commentaire de saint Thomas *Sur les Sentences* (II, 22, quaest. I, art. 2). Là on apprend que l'orgueil de l'homme consista, non à désirer avoir une science égale à celle de Dieu, mais à désirer gouverner les créatures placées au-dessous de lui et se gouverner lui-même par ses propres lumières ; on apprend également que, ce désir, Adam espéra le réaliser en mangeant du fruit défendu. Au fond saint Thomas a essayé de mettre une théorie nouvelle sous les formules de Pierre Lombart et d'Albert, qu'il a conservées comme si elles étaient conciliables : son essai a échoué.

2. *In Sent.*, II, 22, q. 2.

3. *De amissione gratiae...*, III, 4.

4. *De op. sex dierum*, IV, iii, 4.

5. *In Sent.*, II, 22, 1.

6. Voir Salmantic., *De vitiis et peccati*, XVI, vi, 179 ; Billuart, *De op. 6 dierum*, VIII, 1.

règne en souveraine aujourd'hui. Seule la question de savoir si, au péché d'orgueil, s'ajouta en Adam le péché de séduction resta controversée. Bellarmin et Estius [1] abandonnant la position défendue par Albert et saint Thomas, enseignèrent que le premier homme avait partagé l'illusion d'Ève et avait espéré sur la promesse du diable, retirer du fruit défendu le privilège d'une certaine ressemblance divine. Les thomistes [2], au contraire, et, avec eux, Suarez [3] écartèrent d'Adam la séduction, ou, selon l'expression reçue, le péché d'infidélité. C'est comme une épave de la théorie soutenue jadis par Hugues de Saint-Victor et par Pierre Lombard qui s'est maintenue dans la théologie [4].

Un second problème qui fixa l'attention des docteurs fut celui de l'entretien d'Ève avec le serpent [5]. Comment

1. Bellarmin (*loc. cit.*, 4 et 7); Estius (*loc. cit.*, 4).

2. Salmantic. (*loc. cit.*, n. 181); Billuart (*loc. cit.*) a recours à une distinction laborieuse.

3. Suarez (*loc. cit.* n. 12) : « Quod autem postea comederit ex falsa existimatione consequendi scientiam per cibum, et per se est parum credibile et nullo indicio in Adamo ostensum est. »

4. Les thomistes et Suarez s'appuient surtout sur le texte de I Tim. II, 14 : *Adam non est seductus*. Leurs adversaires répondent qu'il faut traduire : « Adam n'a pas été séduit *le premier* », ou : « il n'a pas été séduit par le serpent » ou : « son erreur n'a pas eu pour principe la ruse, et par conséquent elle n'a pas le caractère d'une séduction » (Voir Bellarmin, *loc. cit.*, 7 ; Estius, *loc. cit.*, 5).

5. Mentionnons ici brièvement deux autres problèmes qui furent agités par les théologiens.

I) Quelle fut la gravité relative du péché d'Ève et du péché d'Adam ? Pierre Lombard (II, 22, 5 à 7) répond que le péché d'Ève a été le plus grave ; en cela il est logique puisque, selon lui, Adam n'a mangé du fruit que pour ne pas contrister son épouse. Avant lui, Hugues (*Sent.*, III. 6) avait formulé le même sentiment en l'appuyant sur le même motif. La solution de Hugues et de Pierre Lombard n'eut plus de raison d'être le jour où l'on admit que le premier homme avait, lui aussi, péché par orgueil. En fait, Bellarmin (*De amissione gratiae*... III, 9) et Estius (*in Sent.*, II, 22, 7) furent presque les seuls théologiens à enseigner, nettement et sans ambages, que le péché d'Adam fut plus grave

la femme put-elle voir, sans surprise, un reptile lier conversation avec elle ? Cette question reçut au XIIe siècle deux réponses. Selon Rupert, Ève comprit que le serpent était l'instrument inconscient d'un esprit invisible dont elle admira la puissance [1]. Selon Pierre Lombard, notre première mère, encore inexpérimentée, crut naïvement que l'usage de la parole était naturel aux animaux, ou du moins à certains d'entre eux [2]. Chacune de ces deux solutions trouva des partisans [3]. Au XVIIe siècle, nous voyons

que celui d'Ève. Les autres, à la suite de saint Thomas (II^a, II^ae, 163, 4), tout en faisant diverses distinctions, firent pencher la balance du côté d'Ève.

II) Si Ève seule avait péché, quel eût été le sort du genre humain ? PIERRE LOMBARD répond (II, 22, 7) : « Etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. » SAINT BONAVENTURE (II, 22, expositio textus) dit : « Si vir non pecasset, posteri, originali justitia non carerent... (sed) vel homo tunc ex parte mulieris contraheret corruptionem poenalitatis, non corruptionem foeditatis... vel certe, *quod probabilius* videtur, vir mulieri commixtus amplius non esset. » ALBERT (II, 22, 6) distingue la *corruptio passibilitatis* et la *corruptio vitii* : la première aurait été communiquée au genre humain, non la seconde. C'est sans doute à lui que Bonaventure emprunte la distinction qu'il fait, mais à laquelle il ne s'arrête pas. Saint THOMAS, dans son *Commentaire sur les Sentences* (II, 31, q. I, a. 2 ad 4), reproduit le sentiment d'Albert, toutefois avec la réserve suivante : « Si mulier peccasset viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset et Deus viro aliam uxorem providisset. » Dans la *Somme* (I^a, II^ae, 81, 5 ad 2), parlant de la distinction à laquelle lui-même s'était rattaché dans le Commentaire, il dit : « Hoc non videtur conveniens », et il répond que, en dépit du péché d'Ève, les hommes auraient été exempts, non seulement du péché originel, mais encore des pénalités actuelles. ESTIUS (II, 22, 8) croit que, dans l'hypothèse en question, tous les hommes seraient nés avec le péché originel. Il est peut-être le seul à soutenir cette opinion.

1. *In Genes.*, III, 3.

2. *Sent.* II, 21, 2, fin : « Cum noverit creatum esse ipsum etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. »

3. Saint THOMAS (*Summa*, I, 94, 4 ad. 2) dit : « Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri sententiarum sequi in hac parte. » Quant à lui, il estime qu'Ève attribua le langage du serpent à une cause surnaturelle.

Estius rester fidèle au Maître des Sentences [1], pendant que Suarez prend, au contraire, la défense de Rupert [2]. Cajetan essaya d'introduire dans l'école une troisième solution : il proposa de considérer la tentation d'Ève comme un fait d'ordre purement psychologique et de transformer le serpent génésiaque en un symbole allégorique [3]. Mais sa proposition fut repoussée avec horreur comme un essai de restauration de l'origénisme. La réalité de l'entretien du serpent avec Ève fut considérée comme une vérité de foi ecclésiastique [4] ; et quand l'auteur des *Élévations sur les Mystères* osa dire que le récit biblique de la tentation paraissait « insensé », son seul but était d'étourdir la raison et de l'humilier en face du mystère [5].

Après avoir longuement disserté sur la nature du péché commis par nos premiers parents, le Maître des Sentences, portant plus haut ses regards, se demanda pourquoi Dieu avait permis que l'homme fût soumis à une tentation dont il prévoyait l'issue funeste. Et il répondit qu'il y a plus de gloire à combattre victorieusement la tentation qu'à ne pas l'éprouver. Il posa alors la question suivante : « Pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres qu'il prévoyait devoir être mauvais ? » Et il expliqua que Dieu sait toujours faire respecter les droits de sa justice et que, par conséquent, le

1. *In Sent.*, II, 21, 4. Toutefois il ajoute qu'Ève s'arrêta à cette solution sans lui donner une adhésion bien ferme.

2. *De op. dierum*, IV, II, 22.

3. *Comment. in Genes.* III.

4. *Loc. cit.*, IV, I, 3 « Denique haec veritas adeo est communis sensu totius Ecclesiae recepta ut sententia Cajetani erroris excusari non possit. »

5. *Élevations...*, VI, 1. « Voici, dans la faiblesse apparente d'un commencement si étrange du récit de nos malheurs, la profondeur admirable de la théologie chrétienne. Tout paraît faible : osons-le dire, tout a ici un air fabuleux : un serpent parle ; une femme écoute ; un homme si parfait et très éclairé se laisse entraîner à une tentation grossière ; tout le genre humain tombe avec lui dans le péché et dans la mort : tout cela paraît *insensé*. » Voir encore : *Traité de la Concupiscence*, XXVI.

mal ne lui cause jamais de dommage. — « Mais, ajouta-« t-il, est-ce que Dieu n'aurait pas dû faire l'homme tel « qu'il ne voulût jamais pécher ? [1] » Ici Pierre Lombard avoua d'abord qu'une nature qui ne veut pas le péché est supérieure à une nature qui le veut ; puis, après avoir fait cette concession, il déclara qu'il n'y a pas de mal à créer une nature qui voudra le péché librement et qui, ensuite, subira une peine proportionnée à sa faute. — « Mais si Dieu voulait, les méchants eux-mêmes seraient bons ! » Et Pierre répondit à cette nouvelle objection que, sans doute, Dieu peut transformer les méchants, mais qu'il fait mieux en laissant chaque être se déterminer à sa guise, quitte à le traiter ensuite selon ses mérites. — « Mais enfin Dieu, qui est tout puissant, pourrait, s'il le voulait, tourner vers le bien la volonté des méchants, et s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne l'a pas voulu : pourquoi ne l'a-t-il pas voulu ? » Et Pierre répondit : « Ceci est le secret de Dieu, nous devons arrêter nos investigations devant le mystère [1]. » — Dans la courte dissertation que l'on vient de lire le Maître des Sentences avait sondé jusque dans ses dernières profondeurs le côté théologique de la chute. Son entreprise ne fut pas renouvelée. Les théologiens négligèrent cet aspect de la question [2], ou bien ils se bornèrent à expliquer, tantôt que Dieu peut permettre la tentation [3], tantôt qu'une créature raisonnable, impeccable par nature, est impossible [4].

Rennes.

J. TURMEL.

1. *Sent.*, II, 23, 1.
2. Albert le Grand et Suarez n'abordent pas ce problème.
3. Voir saint Bonaventure (*in Sent.*, II, 23, art. 1, q. 2).
4. Voir Duns Scot (*in Sent.*, II, 23, quaest., unica); Durand (II, 23: q 1). — Estius (II, 23, 1) fait exception à la loi commune et nous sert, sur ce sujet, une dissertation prolixe d'une obscurité difficile à pénétrer.

LE CODEX FULDENSIS

LE MEILLEUR MANUSCRIT DE L'*Apologeticum* DE TERTULLIEN

En étudiant, dans les œuvres apologétiques de Tertullien, les données du problème juridique des premières persécutions [1], nous avons souvent été amené, par la simple inspection du texte et du contexte, à donner la préférence à d'importantes variantes du codex Fuldensis. Ces variantes sont généralement négligées par les éditeurs. Un examen plus approfondi de la valeur de ce manuscrit s'imposait à nous. Il nous a conduit à des conclusions que nous croyons vraies, mais qui diffèrent beaucoup des opinions communément reçues. En les exposant, nous croyons faire une chose d'autant plus utile qu'un grand nombre de variantes affectent le sens des phrases de l'apologiste, et que l'édition critique de l'*Apologeticum* [2], préparée par M. Wissowa, et attendue avec impatience, ne semble pas devoir paraître si prochainement.

Le codex *Fuldensis* qui contenait l'*Apologeticum* et le *Contra Judaeos* était conservé autrefois dans la riche bibliothèque de Fulda. Les premiers éditeurs de l'*Apologeticum*, Rhenanus, Gagny, Gelenus, Pamelius, Laurent de la Barre, n'ont pas eu connaissance de ce manuscrit. Aujourd'hui il est perdu ou se trouve enfoui au fond de quelque

1. Voir *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, t. II (1901), p. 771-797 ; t. III, p. 5-15, 324-348, à suivre.

2. A. Reifferscheid et G. Wissowa ont donné, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, le premier volume des œuvres de Tertullien. Vienne, 1890.

bibliothèque encore incomplètement explorée [1]. Heureusement ses variantes nous ont été conservées par Modius, un savant humaniste flamand, qui a rendu aux études critiques et philologiques les services les plus signalés et que ses *Novantiquae lectiones* mettent au premier rang des philologues du XVIe siècle [2]. Cet érudit infatigable faisait de la comparaison des manuscrits la « base principale de sa critique, et l'on est frappé du nombre considérable de manuscrits qu'il a pu collationner. Il ne s'épargnait du reste ni le temps ni les peines pour aller les étudier partout où il s'en trouvait, ni les instances pour en demander l'envoi à ceux qui les possédaient [3] ». Modius passa une assez grande partie de sa vie errante en Allemagne. Après un séjour de trois ans à Wurzbourg, il reprit le chemin de sa patrie en passant par Francfort et Fulda.

1. Les manuscrits qui constituaient le fonds si remarquable de Fulda ont été dispersés. Les uns ont pris le chemin de Rome en 1621 et se trouvent à la Bibliothèque Vaticane, où Gerlach en trouva une quantité en 1772, entre autres ceux de Raban Maur. D'autres passèrent dans la bibliothèque du collège des Pères Jésuites de Fulda. Lors de la fermeture de cet établissement en 1773, le dernier bibliothécaire en emporta une bonne partie à Breslau (*Katalog und Nachrichten von der ehemaligen aus lauter Handschriften bestandenen Bibliothek in Fulda.* Leipzig u. Frankfurt. 1812. Cité par G. K. W. Seibt, *Studien zur Kunst- und Culturgeschichte*, II, p. 33). M. Alph. Roersch, professeur à l'Université de Gand, a bien voulu nous signaler ces intéressants détails. Le savant bibliothécaire du Vatican, M. G. Mercati nous apprend que le codex Fuldensis de l'*Apologeticum* ne se trouve pas à la bibliothèque Vaticane.

2. François de Maulde, plus connu sous le nom latinisé de Modius, naquit à Oudenbourg en Flandre en 1556. Il fit ses études successivement dans sa ville natale, à Bruges, à Douai et à Louvain. Après une vie agitée et laborieuse, il mourut en 1597, à Aire, où il était chanoine. Voir sur la vie et les œuvres de Modius deux excellentes notices, la première de M. L. Roersch, dans l'*Histoire d'Oudenbourg*, par E. Feys et D. Van de Casteele, Bruges, 1878, t. I, p. 595-600; l'autre de M. Alph. Roersch, dans la *Biographie Nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, t. XIV, col. 921-935, v° *Modius*.

3. M. Alph. Roersch, art. cité, col. 926.

Le *Codex Gall. 399*, conservé à la bibliothèque royale de Munich, contient des notes autographes sur la période de sa vie de 1581 à 1588. Nous y trouvons une notice, hélas trop laconique, sur son séjour à Fulda. « Veni Francofurtum 23 sept. 84. Francofurto cum nobili Rhenano Spiez veni Fuldam 26 sept. veni Fuldam, ubi excussi bibliothecam illam nobilem usque 12 decembris 84. Habitabam Fuldae in regione Jesuitarum apud institorem Philippum Mentz. » Il donne aussi un catalogue des divers auteurs qu'il a trouvés dans la bibliothèque, mais se contente d'une simple énumération de noms, p. ex. : Raph. Volaterranus, Cyprianus, Lactantius, Arnobius. Parmi ces noms, nous rencontrons : *Tertullianus 4°*. Malheureusement le critique n'ajoute aucun détail sur l'âge ou la valeur de ce manuscrit, ni sur la collation qu'il en a faite [1].

Ce doit être cependant ce *Tertullianus 4°* dont Modius a copié, avec sa minutie ordinaire, les variantes, en collationnant le manuscrit avec l'édition des œuvres de Tertullien que venait de publier, en 1580, René Laurent de la Barre. Les annotations de Modius passèrent entre les mains de Velser [2], d'Augsbourg, d'abord, puis de Gaspar Scioppius. Celui-ci les envoya à Fr. Junius, qui les reçut au moment où son édition des œuvres de Tertullien, déjà achevée, allait voir le jour en 1587. A cause de l'importance de ces variantes « sane quam optimas et quae auctoris stylum tam sapiunt quam quod maxime », il se décida à les publier, en appendice, dans son édition de 1587, en y ajoutant une préface à laquelle nous empruntons les détails qui précèdent [3]. Aujourd'hui les *schedae scioppianae* se trouvent entre les mains de M. Wissowa.

1. Nous devons ces renseignements à l'obligeance de M. Al. Knöpfler, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Munich.

2. Celui-ci reçut aussi les notes que Modius avait préparées pour l'édition de *Panegyricae lectiones*. Voir art. cité de la *Biogr. Nation.*, p. 934.

3. Voir Oehler, t. I, p. xviii s. D'après Junius, c'est avec l'édition

Malgré cette heureuse publication, plusieurs éditeurs de l'*Apologeticum*, comme de la Cerda, n'eurent aucun souci d'examiner ou d'utiliser les variantes du codex Fuldensis.

Mieux inspirés, Rigault [1], Havercamp [2], et Oehler [3] se sont vantés successivement d'avoir examiné avec plus de soin et utilisé avec plus de fruit que leurs devanciers, les variantes du Fuldensis. Dans leurs introductions, ils se sont plu à reconnaître la haute valeur de ce manuscrit. Havercamp et Oehler sont même allés jusqu'à le proclamer, en théorie, le meilleur de tous les mss. de l'*Apologeticum* [4]. Mais, en pratique, les neuf dixièmes de ces variantes tant vantées se trouvent reléguées, au bas des pages, dans les notes critiques.

Dans ces derniers temps, notre codex ne semble guère avoir gagné en considération. Les critiques de profession [5] aussi bien que les historiens qui discutent, le cas échéant, un texte de l'*Apologeticum*, se soucient fort peu de savoir quelles sont, au juste, les leçons du ms. de Fulda. M. A. Reifferscheid en a fait une collation minutieuse [6]. Mais

de René Laurent de la Barre que Modius a comparé le codex Fuldensis. L'infatigable critique doit avoir collationné encore l'édition de Pamelius. Dans le catalogue des livres que Modius possédait à Aire nous trouvons la brève mention : *Tertullianus Pamelii : coll. alii* (Alph. Roersch, *La bibliothèque de François Modius et de Richard de Pan à Aire et à Saint-Omer*, Saint-Omer, 1900, p. 15).

1. N. Rigaltius, *Q. Sept. Flor. Tertulliani opera*, Parisiis, 1695, prolegem.

2. S. Havercamp, *Q. Sept. Flor. Tertulliani Apologeticus*, Lugduni Batavorum, 1718, praef., p. 4-5.

3. Fr. Oehler, *Q. Sept. Flor. Tertulliani quae supersunt omnia*, Lipsiae, 1853, t. I, p. xviii-xix.

4. S. Havercamp, *loco cit.* ; p. 48. note 19; F. Oehler, *loco cit.* ; Id. *Q. S. F. Tertulliani Apologeticum et ad Nationes*, Halae Saxonum, 1849, p. vi.

5. Par ex. J. Van der Vliet, *Studia ecclesiastica. Tertullianus*, I, *critica et interpretatoria*, Lugduni Batavorum, 1891, pp. 32-41.

6. W. von Hartel, *Patristische Studien*, II, *Zu Tertullian ad Nationes*

l'examen de ce travail soigné a amené M. Hartel à la conclusion que voici : le codex Fuldensis est « indubitablement une recension remaniée çà et là d'après les livres *ad Nationes* » [1].

M. Harnack [2] cependant a signalé à l'attention des critiques deux faits de la plus haute importance. Eusèbe nous a conservé, dans son Histoire de l'Église, un petit nombre de passages de l'*Apologeticum*, d'après une traduction grecque qui doit avoir été faite, peut-être par Julius Africanus [3], dans la première moitié du IIIe siècle. Or la comparaison du texte grec avec l'original latin prouve que la copie dont s'est servi le traducteur, contenait certainement plusieurs variantes importantes que nous ne retrouvons de nos jours que dans le Fuldensis seul.

Rufin a traduit en latin l'œuvre d'Eusèbe. Rencontrant les citations empruntées à l'*Apologétique*, il les a tantôt traduites à sa guise, tantôt reproduites exactement d'après l'original latin. Or, dans ces derniers passages, le texte de Rufin se rencontre assez souvent avec les principales variantes du manuscrit de Fulda.

Malgré ces constatations suggestives, personne encore, que nous sachions, n'a fait une étude spéciale du codex Fuldensis, comme M. Harnack en exprimait le vœu [4]. M. Em. Kroymann [5], à qui nous devons de remarquables

(extrait des *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, philos.-histor. Classe, t. CXXI., Wien, 1890, p. 21.

1. *Ibid.*, p. 21 et p. 23, note 1.

2. A. Harnack, *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's*, Leipzig, 1892, p. 18 ss. (*Texte und Untersuchungen*, VIII Band, Heft 4).

3. *Ibid.*, p. 32 ss. Cette hypothèse est contestée par M. A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*. Freiburg in Breisgau, 1900, pp. 370 et 438.

4. A. Harnack, *o. c.*, p. 20.

5. Aem. Kroymann, *Quaestiones Tertullianeae criticae*, Oeniponte, 1894, p. 14.

études critiques sur le texte et les manuscrits de Tertullien, se contente d'écrire : « Unde liquet hanc recensionem libri Fuldensis, quamvis alterā sit inferior, iam Rufini aetate fuisse vulgatam. » Il aurait pu ajouter au moins : « Iam *in prima parte saeculi tertii* fuisse vulgatam. »

Pour notre part, nous n'avons ni les moyens, ni l'intention de faire une étude complète qui établisse définitivement la filiation, l'histoire et le texte du Fuldensis. Nous désirons uniquement mettre en lumière quelques faits qui peuvent aider à résoudre ces questions et à juger plus équitablement la valeur de ce ms. N'ayant à notre disposition ni les *schedae* de Scioppius, ni l'édition de Junius, nous avons dû nous contenter de prendre les variantes telles qu'elles nous sont données par Havercamp et surtout par Oehler. Ces ressources sont évidemment insuffisantes : c'est le motif pour lequel nous n'avons pas voulu nous baser sur des variantes que ces éditeurs donnent comme incertaines. Pour le moment, nous prendrons nos données presque exclusivement dans les sept premiers chapitres de l'*Apologeticum*.

Nous nous servons des sigles employés par Oehler dans sa grande édition. Il désigne le codex Fuldensis par la lettre λ.

I

Il est évident et communément admis que λ contient une *recension à part*. Dans l'*Apologétique*, il n'y a pas un seul chapitre qui ne contienne plusieurs passages, pour lesquels λ donne, *à lui seul*, un texte différant parfois notablement de celui de *tous* les autres manuscrits. Et ces divergences ne proviennent pas uniquement de simples fautes accidentelles, comme on en trouve dans toute copie. Il en est beaucoup qui changent trop la construc-

tion ou le sens de la phrase pour ne pas être voulues : ce sont des *variantes intentionnelles*, de prétendues corrections ou des restitutions conjecturales.

II

S'il est aisé de constater l'écart des deux recensions, il n'est pas aussi facile d'en découvrir la source.

Tout le monde connaît les relations étroites qui rattachent l'*Apologeticum* aux livres *ad Nationes*. Composé presque immédiatement après *ad Nationes*, l'Apologétique poursuit le même but et traite les mêmes matières. Aussi l'auteur reprend-il en maints endroits, presque sans aucun changement, des phrases entières de son ouvrage précédent. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les pages où M. Hartel a juxtaposé les passages parallèles des deux traités [1]. Le savant critique a remarqué qu'à maintes reprises, λ s'écarte des autres mss. et reproduit exactement le texte *ad Nationes*. Il en a conclu que ces variantes sont des corrections introduites après coup dans λ, d'après ces passages parallèles.

Toutefois M. Hartel n'a sans doute pas remarqué qu'à côté de cette première série de variantes, on trouve d'autres catégories qui tendraient plutôt à prouver le contraire. Dans ces mêmes passages parallèles, tantôt λ s'écarte des autres mss. *sans reprendre le texte Ad Nationes* ; tantôt il abandonne le texte *ad Nationes*, précisément là *où les autres mss. le suivent exactement.*

Voici, à titre d'exemple, le résultat de la comparaison entre *Apol.* 1, et *ad Nationes* I, 1 :

1. W. von Hartel, *o. c.*, pp. 21-84.

a) *Ad Nationes* d'accord avec λ, en désaccord avec les mss :

Apol., 1 (éd. Œhler).		*Ad Nat.*, I, 1.
λ	mss.	éd. Reiffersch.
P. 115, l. 11 : *si nullum odii* meritum *deprehendatur.*	Ibid. : *si nullum odii* debitum *deprehendatur.*	P. 59, l. 17 : *si nullum erit* meritum *odii.*
P. 115, l. 14 : *Sed non ideo, inquit bonum* praeiudicatur, *quia multos convertit.*	Ibid. : *Sed non ideo, inquit bonum, quia multos convertit.*	P. 59, l. 22 : *non utique eo bonum* praeiudicari, *quia plerosque convertit.*

b) Différences entre les trois textes :

P. 115, l. 2 : Et *dignitatem transgredi.*	Ibid. : Etiam *dignitatem transgredi.*	P. 59, l. 10 : *Omnem* denique *dignitatem transgredi.*
P. 115, l. 3 : *Nec tamen* ex hoc ipso modo *ad aestimationem.*	Ibid. : *Nec tamen* hoc modo *ad aestimationem.*	P. 59, l. 11 : *Nec tamen* hoc ipso *ad aestimationem.*
P. 115, l. 13 : *Amplius adquiratur ad perseverantiam etiam iustitiæ ipsius* gloriæ.	Ibid. : *Amplius adquiratur ad perseverantiam etiam institiae ipsius* auctoritate.	P. 59, l. 18 : *Amplius iustitiae* conscientia *cumultabitur.*
P. 116, l. 1 : Enumerant *in semetipsos mentis malae* ignaviam, *vel fato vel astris imputant.*	Ibid. : Dinumerant *in semetipsos mentis malae* impetus, *vel fato vel astris imputant.*	P. 60, l. 8 : Exprobrant *etenim quod erant in semetipsos malae mentis* ab innocentiae transitum *vel astris vel fato imputant.*

c) *Ad Nationes* d'accord avec les mss, en désaccord avec λ :

P. 115, 8 : *Malunt quia iam oderunt.*	Ibid. : *Malunt* nescire *quia iam oderunt.*	P. 59, l. 15 : *Mavultis* nescire *quia iam odistis.*
P. 115, l. 19 : *Trepidant* adprehensi.	Ibid. : *Trepidant* deprehensi.	P. 60, 7 : *Trepidant* deprehensi.
P. 116, l. 2 : *Nolunt enim suum esse* quod *malum agnoscunt.* Christianos *vero* nihil *simile, neminem pudet.*	Ibid. : *Nolunt enim suum esse* quia *malum agnoscunt.* Christianus *vero* quid *simile? neminem pudet.*	P. 60, 10 : *Nolunt suum esse* quia *malum negare non possunt.* Christiani *vero* quid *tale? non queruntur* [1].
P. 116, l. 7 : *Quod* naturalia *mali non habet* (A (D) E Oxon. Erfurt, Pamelii libri).	Ibid. : *Quod* natura alia *mali non habet* (A B C F G. Florent.).	P. 60, 15 : *In quo mali* natura *cessat.*

Nous pourrions multiplier ces constatations. La conclusion qui s'en dégage, c'est que les variantes de λ n'ont rien de systématique. Le scribe du Fuldensis, ou de la copie dont celui-ci dérive, ne s'est pas préoccupé de mettre son texte de l'*Apologeticum* d'accord avec les passages parallèles du traité *Ad Nationes*.

1 A. Reifferscheid a édité d'après les mss. : *quid tale consequuntur?* M. Hartel a corrigé fort heureusement : *quid tale? non queruntur* ; *Patrist. Studien*, II, *l. c.*, p. 26, note.

III

D'où viennent donc les divergences profondes qui existent entre λ et le groupe des autres manuscrits ?

Laissons là les simples fautes, les omissions involontaires, les déplacements accidentels, dont aucune copie n'est exempte, pour nous occuper uniquement des *variantes intentionnelles*. A première vue, il semble qu'il faille les attribuer à λ qui se trouve isolé, plutôt qu'au groupe nombreux des autres mss. : *a pluribus non erratur* ou *non mutatur in unum*. Plusieurs correcteurs différents ne réussiront jamais à introduire partout des changements identiques.

Mais cette première impression peut facilement induire en erreur. Elle suppose gratuitement qu'il y aurait eu des correcteurs différents, c'est-à-dire que plusieurs au moins des mss. sont indépendants et dérivent de l'archétype original par des filiations diverses. Si au contraire tous ces mss. avaient été copiés médiatement ou immédiatement d'après une seule et même copie ancienne, leurs témoignages concordants n'équivaudraient qu'à l'attestation unique du copiste primitif [1]. Et celui-ci, aussi bien que le scribe de λ, pourrait avoir corrigé le manuscrit qu'il avait à transcrire.

Or telle est bien l'hypothèse qui se vérifie pour les codices de l'*Apologétique*. Un texte du chapitre III va

1. « Soient vingt exemplaires d'un texte, disent Ch. Langlois et Ch. Seignobos (*Introduct. aux Études historiques*, Paris, 1898, p. 60) : la leçon *a* est attestée dix-huit fois, la leçon *b* deux fois. Adopter pour ce motif la leçon *a*, c'est supposer gratuitement que tous les exemplaires ont la même autorité. Supposer cela, c'est commettre une faute de jugement, car si dix-sept des dix-huit exemplaires qui donnent la leçon *a* ont été copiés sur le dix-huitième, la leçon *a* n'est en réalité attestée qu'une fois ; et la seule question est de savoir si elle est, intrinsèquement moins bonne ou meilleure que la leçon *b*. »

nous montrer clairement que, sauf λ, *tous* les mss. de Oehler dérivent d'une seule et même source, qui ne peut être qu'une *copie*, puisqu'elle contient des fautes de *transcription*.

Apolog., 3 (Œhl., p. 123, l. 6).		*Ad Nat.*, I, 4
mss.	λ	(Reif., p. 64, l. 11).
Quid? quod ita plerique clausis oculis in odium eius [nominis] inpingunt ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem. Bonus vir Gaius Seius, tantum quod Christianus. Item alius : Ego Titium sapientem virum repente factum Christianum. Nemo retractat ne ideo bonus Gaius et prudens Lucius, quia Christianus, aut ideoChristianus quia prudens et bonus. Laudant quæ sciunt, vituperant quae ignorant.	Quid? quod ita plerique clausis oculis in odium eius inpingunt ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem. Bonus vir Gaius Seius, tantum quod Christianus. Item alius : Ego *miror Lucium* Titium sapientem virum repente factum Christianum. Nemo retractat ne ideo bonus Gaius et prudens Lucius, quia Christianus, aut ideo Christianus quia prudens et bonus. Laudant quae sciunt, vituperant quae ignorant.	Porro apud vos eo minus sapiens quia deos abnuens, cum ideo sapiens quia deos abnuens. Quo more etiam nobis soletis : bonus vir Lucius Titius, tantum quod Christianus. Item alius : ego miror Gaium Seium gravem virum factum Christianum. Pro stultitiae caecitate laudant quae sciunt, vituperant quae nesciunt, et id quod sciunt eo quod nesciunt vitiant. Nemini subvenit, ne ideo bonus quis et prudens, quia Christianus aut ideo Christianus, quia prudens et bonus.

Si nous faisons abstraction de λ, la leçon *Ego Titium sapientem...* (ou par corruption : *Ego Tytum*, F, ou : *Egoticum*, Vindob.) est attestée par tous les meilleurs mss de Oehler : A B C E (première main) F G, Bongars. Leidens. Ambros. Vindob. Elle devait donc se trouver sous cette forme dans l'archétype commun d'où ces mss. dérivent. Mais cette phrase n'est pas sortie ainsi de la plume de Tertullien : elle contient une lacune de deux mots : *miror Lucium*.

Le mot *Lucium* doit s'être trouvé dans l'autographe. Car, dans la phrase suivante, l'apologiste raisonne sur la conversion non pas de Titius, mais de Lucius, ce qui nous oblige à admettre qu'il avait mentionné déjà la conversion de ce Lucius. Les copistes D, Oxon. et Erfurt. et le correcteur de E ont remarqué cette anomalie, et au nom de Titius ils ont substitué celui de Lucius : *ego* LUCIUM *sapientem...* Ils ont eu tort d'effacer le premier nom ; ils

auraient dû se contenter *d'ajouter* le mot Lucium : *ego Lucium Titium sapientem.*

Malgré cette première correction, la phrase n'a pas de sens. Il y manque un verbe. Les scribes des mss. d'Oxford et d'Erfurt ont essayé d'y remédier en changeant *ego* en *nego.* Une main plus récente a ajouté la même correction au codex E. Cette *emendatio* conjecturale donne, il est vrai, un sens très clair à la phrase, mais ce n'est qu'au prix d'une contradiction flagrante avec le contexte. Elle nie le fait de la conversion de Lucius, alors que la phrase suivante en suppose la réalité, pour raisonner sur la cause : *nemo retractat ne ideo... prudens Lucius quia christianus, aut ideo...* Les autres correcteurs n'ont pas mieux réussi. Les premiers éditeurs ont ajouté *defero* à la fin de la phrase : c'est une correction qu'aucune donnée de paléographie ou de parallélisme ne vient corroborer Gothofredus a proposé de changer *ego* en *ergo* : ce changement rend le sens obscur, et comme le fait remarquer M. Hartel [1], l'accusatif d'exclamation après *ergo* est plus que sujet à caution.

Si maintenant, à la suite du Fuldensis, nous intercalons le verbe *miror*, tout s'explique clairement et s'enchaîne logiquement. Tertullien venait de dire que les païens sont à tel point aveuglés par la haine du nom chrétien, que, quand même ils ont à louer un chrétien, ils ne peuvent s'empêcher de blâmer sa religion. L'apologiste développe cette idée en donnant deux appréciations païennes, où nous trouvons exactement d'une part le *bonum testimonium* (*bonus vir* et *sapientem virum*), et d'autre part la *nominis exprobratio* (*tantum quod Christianus* et : *miror... repente factum Christianum*). Ensuite en montrant comme quoi le nom incriminé est intimement lié aux qualités qu'on vante chez Sejus et Lucius (*ideo...*

1. *Ouvr. cité*, p. 32, note 1.

quia), l'apologiste indique comment les païens devraient raisonner pour être logiques, comment ils devraient en conséquence renoncer à leurs restrictions malveillantes (*tantum quod*) et trouver tout naturel ce qui maintenant provoque leur étonnement (*miror*).

Si ce parfait enchaînement des idées ne suffisait pas à établir le vrai texte de Tertullien, nous pourrions en appeler à la comparaison avec le passage *Ad Nationes*. Le parallélisme y est si frappant que, si nous voulions en croire M. Hartel, le Fuldensis serait allé chercher là les mots *miror Lucium*. Mais ces deux mots se trouvent dans deux phrases différentes du traité *Ad Nationes* ; et, du reste, nous ne constatons nulle part chez λ la préocupation de mettre son texte systématiquement d'accord avec celui des livres *Ad Nationes*. Il y a une explication beaucoup plus simple.

L'autographe de Tertullien portait : *ego* MIROR LUCIUM *Titium sapientem virum repente factum Christianum*. Seul, le codex Fuldensis nous a conservé la leçon originale. Tous les autres manuscrits, abstraction faite des corrections faites après coup, ont omis les mots *miror Lucium*. Cette lacune, qui enlève tout sens à la phrase, ne peut s'expliquer que par *une omission involontaire dans la transcription*. Une faute de ce genre ne se commet pas à la fois par plusieurs copistes indépendants. Si nous la retrouvons dans tous les manuscrits, c'est que *tous, sauf* λ, *dérivent, soit médiatement soit immédiatement, d'une seule et même* COPIE *qui contenait la lacune en question*. Cette conclusion trouvera d'ailleurs sa confirmation dans la plupart des textes que nous aurons à examiner dans la suite.

Nous pouvons donc ramener tous les mss. connus de l'*Apologeticum*, à deux familles, contenant deux recensions différentes. La première famille, dont nous retrouvons des traces chez Rufin et chez le traducteur grec du IIIe

siècle, n'est plus représentée que par le seul ms. λ. L'autre survit dans des représentants nombreux ; mais l'archétype commun, que nous désignerons par le sigle S, ne nous est probablement [1] pas parvenu.

IV

A laquelle de ces deux familles, S ou λ, faut-il maintenant attribuer les variantes *intentionnelles* introduites dans le texte primitif ? En examinant les principales variantes des premiers chapitres de l'*Apologétique*, il sera facile de constater que la plupart au moins sont certainement dues à la plume du scribe S.

1. La fin du chapitre II est un des passages les plus difficiles de l'Apologétique. Tout ce chapitre tend à démontrer que les chrétiens, qui sont couramment mais extrajudiciairement accusés de toutes espèces de crimes, notamment d'infanticide, d'inceste, de sacrilège et de lèse-majesté, sont cependant traités, dans les instances judiciaires, tout autrement que les criminels ordinaires. L'apologiste met surtout en relief que dans l'instruction, dans l'emploi de la torture, dans le libellé de la sentence de condamnation, le juge ne s'inquiète pas de ces imputations courantes, pour s'occuper uniquement de constater et de punir le crime du *nom* chrétien. Donc, conclut-il, le seul délit juridique des chrétiens c'est leur nom, c'est-à-dire la simple profession de christianisme. Voici la finale de ce chapitre :

λ	Oehler
Denique quid de tabella recitatis ? Illum christianum. Cur non et homicidam, si homicida christianus ? Cur non et incestus (lisez *incestum*) vel quodcumque aliud nos esse creditis ? In nobis solis pudet aut piget ipsis nominibus scelerum pronuntiare ! Christianus, si nullius criminis *nomen est*, valde ineptum si solius nominis crimen est.	Denique quid de tabella recitatis illum christianum ? Cur non et homicidam ? Si homicida christianus cur non et incestus vel quodcumque aliud esse nos creditis ? In nobis solis pudet aut piget ipsis nominibus scelerum pronuntiare ? Christianus si nullius criminis *nomine reus est*, valde incestum si solius nominis, crimen est.

1. Nous n'avons pas cherché à établir la filiation des descendants de S.

Nous ignorons quelle est exactement la ponctuation du codex λ. Quoi qu'il en soit, nous mettons le point d'interrogation après *recitatis*. Les mots *illum Christianum* donnent la réponse. Ce léger changement donne à la phrase cette allure incisive qui caractérise le style de Tertullien.

Ensuite, il est clair qu'il ne faut pas joindre *si homicida christianus* aux mots suivants, mais bien à ce qui précède : *Cur non* [recitatis de tabella] *et homicidam, si homicida christianus ? Cur non* [recitatis de tabella] *et incestum...* De cette manière le sens est clair et la suite des idées parfaitement logique. On nous accuse, dit l'apologiste, d'être des homicides, des incestueux, des gens coupables d'une foule d'autres crimes ordinaires. Mais si ces accusations sont vraies et juridiques, pourquoi ne les énumérez-vous pas dans vos sentences de condamnation ? « Que mentionne la lecture de votre verdict ? Un tel chrétien. Pourquoi n'ajoutez-vous pas : et homicide, si vraiment le chrétien est homicide ? Pourquoi n'ajoutez-vous pas : et incestueux, et convaincu de tout autre crime dont vous nous croyez coupables ? Nous sommes donc les seuls pour qui vous rougissez ou négligez de libeller dans la sentence les noms mêmes des crimes ! »

Comme ce raisonnement est serré ! Et comme il est insipide de faire dire à Tertullien : « Si le chrétien est homicide, pourquoi ne serait-il pas incestueux ou coupable de tout autre crime ? »

La comparaison avec *Ad. Nat.*, I, 3 (Reif, p. 63, 4), rend notre interprétation évidente :

« Adeo, si de criminum veritate constaret, ipsa criminum nomina damnatis accommodarentur ut ita pronuntiaretur in nos : *illum homicidam vel incestum, vel quodcunque iactamur*, duci, suffigi, ad bestias dari placet. porro sententiae vestrae nihil nisi Christianum confessum notant. Nullum criminis nomen exstat, nisi nominis crimen est. »

La phrase : *in nobis solis*... n'a rien de dubitatif. Nous préférons donc remplacer le point d'interrogation par un point d'exclamation.

Enfin la dernière phrase : *Christianus si nullius*... a été le tourment des copistes, des éditeurs et des interprètes. Les écarts des manuscrits relativement à ce passage « trahissent une perturbation que les conjectures souvent forcées des éditeurs n'ont pas encore fait disparaître [1]. » Pourquoi ne pas s'en tenir simplement à la leçon du ms. λ ? Elle présente un sens très logique, exprimé dans un style digne de Tertullien : « *Chrétien*, si ce nom n'emporte l'idée d'aucun crime (moral, de droit commun), c'est le comble de l'ineptie de faire du nom seul un crime (juridique). » [2] *Christianus* ne désigne pas la *personne* du chrétien, mais l'*appellation* de chrétien. C'est une opposition au mot *nomen* ; l'auteur l'a mis en vedette pour renforcer l'expression d'une idée qui couronne dignement son long réquisitoire. « CHRISTIANUS *si* [hoc nomen] *nullius criminis nomen est, valde ineptum si solius nominis crimen est.* » Une foule de passages parallèles prouvent que telle est bien l'idée de Tertullien. L'opposition entre le *nomen christianum*, c'est-à-dire le crime juridique de professer le christianisme, et les *scelera* ou *crimina* de droit commun se retrouve par ex. : *Apolog.*, 2 (Oehl., p. 116, l. 20 ; p. 132, l. 5 ; l. 9-11 ; 13) ; 4 (p. 129, l. 8-9) ; *Ad Nat.*, I, 3 (Reifferscheid, p. 62, l. 27 [3]). L'auteur explique lui-même *valde ineptum* quand il écrit, *Apolog.*, 4 : « *Quomodo iniquas* [leges] *dicimus ? Immo, si nomen puniunt, etiam stultas* [leges dicimus]. »

N'est-il pas étonnant que personne, sauf Rigault, n'ait suivi la leçon du Fuldensis ? Le copiste S s'est imaginé

1. W. VON HARTEL, *o. c.*, p. 29, note 1.
2. Cf. *Revue d'hist. ecclés.*, 1901, p. 795, note 3.
3. Voir encore *1a Petri*, IV (15-16) ; Saint-JUSTIN, *Apol.*, I, 4 ; II, 2 ATHÉNAGORAS, *Legatio*, 1 ; 2.

que le mot *christianus* signifiait *le chrétien*. Ne trouvant pas d'attribut correspondant à ce nominatif, il a ajouté *reus est* et a remplacé *ineptum* par le mot *incestum*, qu'il avait trouvé quelques lignes plus haut : *Christianus si nullius criminis nomen* REUS *est*, *valde* INCESTUM si... Le résultat de cette déplorable correction n'a pas satisfait tout le monde. D'autres ont corrigé *nomen* en *nomine* et ont substitué *infestum* à *incestum*. Havercamp a voulu compléter la phrase en écrivant :... *valde ineptum. si solius nominis crimen est, valde infestum*. M. Hartel s'imagine que tout devient clair en lisant : *Christianus, si nullius criminis reus est, valide* INCERTUM, *si solius nominis crimen est*. « Avec ces mots : « si le chrétien n'est condamné du « chef d'aucun crime, il reste très incertain si c'est un « crime de s'appeler chrétien », Tertullien termine ce chapitre II pour montrer, dans le chapitre suivant, qu'un *solius nominis crimen* n'existe pas [1] ». Cette interprétation va directement à l'encontre de la pensée de Tertullien ; car tout ce chapitre II de l'*Apologétique* tend précisément à prouver que le *crime du nom* est un crime juridique et que le seul titre qui motive les poursuites et les condamnations est le crime du nom : « *non scelus aliquod in causa esse sed nomen... quia nominis praelium est* [2]. »

2. Au chapitre IV nous lisons (Oehl., p. 126, l. 10), d'après λ :

Atque adeo quasi praefatus haec ad sugillandam odii erga nos publici iniquitatem, iam de causa innocentiae consistam, nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo qui obiciunt, ut ex hoc quoque sciant homines in christianis non esse quae in se *non* (*non* λ- les autres omettent *non*) nesciunt esse, [simul uti erubescant accusantes non dico pessimi optimos] sed *etiam* (les autres : *sed iam*) ut volunt, compares suos. Respondebimus ad singula : quae in occulto

1. W. von Hartel, *o. c.*, p. 30, note.

2. Ce même chapitre pourrait nous fournir encore trois ou quatre preuves semblables de la supériorité de λ sur S.

admittere dicimur, *quae palam adinveniuntur* (les autres *quae illos palam admittentes invenimus*) ; in quibus scelesti, in quibus vani, in quibus damnandi, in quibus inridendi deputamur.

D'abord, les mots mis entre crochets [*simul... optimos*] ont été omis dans λ. L'omission n'est pas intentionnelle : elle détruit le sens de la phrase. En se basant sur le nombre de lettres omises on peut conjecturer que le copiste a passé toute une ligne de son codex [1]. On peut préférer *sed iam* à *sed etiam*. Mais les deux autres variantes de λ, de loin les plus importantes, doivent être admises.

Non nesciunt semble exigé par la suite de la phrase : sed iam *ut volunt*. Les païens savent que parmi eux se commettent les crimes dont ils accusent les chrétiens : ils considèrent ceux-ci comme *compares suos*. Ils ne veulent pas toujours le reconnaître (cf. *Apol.*, 8, p. 153, l. 2 sqq.), mais ils ne l'ignorent pas : *non nesciunt*. Un grand nombre des reproches adressés aux chrétiens et retournés par l'apologiste contre les païens, concernent des faits publics : inobservance des lois, offenses faites aux dieux nationaux, révoltes contre les Césars, délits de mœurs, etc.

Dans le passage que nous venons de transcrire, l'auteur de l'*Apologeticum* nous trace le plan et les grandes divisions de son ouvrage. Après avoir résumé son introduction (PRAEFATUS *ad sugillandam odii erga nos publici iniquitatem*) [2], il énonce sa proposition : je démontrerai positivement l'innocence des chrétiens (*iam de causa innocentiae consistam*). En même temps il indique sa méthode : je ne me contenterai pas de réfuter les accusations (*refutabo*), je les retournerai contre mes adversaires (*retorquebo*). Il examinera un à un les divers groupes d'accusa-

1. Cf. *Apolog.*, c. 27 (OEHL., p. 202, l. 3, note 12).

2. Cf. *Ap.*, 1, p. 114, l. 1 : « *Hanc igitur primam causam apud vos collocamus iniquitatis odii erga nomen Christianorum.* »

tions (*ad singula*) : d'abord les crimes prétendûment commis en cachette, dans les réunions rituelles des chrétiens, c'est-à-dire l'infanticide et l'inceste (*quae in occulto...*) ; ensuite les prétendus crimes perpétrés au vu et au su de tout le monde, contre l'honneur des dieux ou des empereurs, ou contre le bien de l'empire (QUAE PALAM ADINVENIUNTUR) [1]. Pour spécifier davantage, il examinera, dit-il, tout ce qui fait considérer les chrétiens comme *scelesti* (crimes contre l'ordre moral : infanticide, inceste, ch. 7-9), comme *vani* (refus de rendre les honneurs dûs aux fausses divinités : ch. 10-28 au milieu), comme *damnandi* (refus d'honorer les empereurs et autres griefs politiques et sociaux, ch. 28-45), comme *inridendi* (profession de doctrines ridicules : ch. 46-49).

La variante *quae illos palam admittentes invenimus* est sans aucun doute une correction introduite par le copiste S, qui n'a pas compris l'enchaînement logique de la pensée et du plan de Tertullien, et qui s'est imaginé qu'il s'agissait encore, comme dans la phrase précédente, de comparer les crimes réels des païens (*illos*) aux infamies supposées des chrétiens (*dicimur*). Cette dépravation du texte de Tertullien pourrait en partie expliquer la raison pour laquelle si peu d'auteurs se sont rendus exactement compte du plan de l'Apologétique.

Après le passage cité, Tertullien continue :

Sed quoniam, cum ad omnia occurrit veritas nostra, postremo legum obstruitur auctoritas adversus eam, ut aut nihil dicatur retractandum esse post leges aut ingratis necessitas obsequii praeferatur veritati, de legibus prius *concurram* vobiscum *ut* cum (λ porte : *consistam* vobiscum *et* cum) tutoribus legum. Iam primum cum *dure* (λ porte *jure*) definitis dicendo : non licet esse vos ! et hoc...

1. Cf. *Ap.*, 5, p. 136, l. 15 : « *Nunc enim ad illam occultorum facinorum infamiam respondebo ut viam mihi ad manifestiora purgem.* » Cf. c. 9, p. 153, 6 : « *Nunc de manifestis.* » Le copiste de l'archétype S a voulu rendre plus clairs le sens de la phrase et le rapport avec le texte précité, *Ap.*, 6, et il a écrit : « *nunc de manifestioribus dicam.* »

La variante de λ « ET *cum tutoribus* » nous paraît être une erreur accidentelle qui doit être corrigée en *ut*. Par contre, la variante JURE est trop intimement liée au fond de l'idée développée ici, pour ne pas appartenir à l'original. Tertullien nous annonce, qu'avant de prouver sa proposition et de réfuter les calomnies qui motivent la haine des païens et la persécution du nom chrétien, il veut répondre à une fin de non-recevoir que lui opposent les juges en disant : « Il est inutile de discuter ; la loi existe, et il ne nous reste qu'à l'appliquer. » C'est donc une discussion sur le *droit existant* qu'il entreprend *avec des juges*. Quoi de plus naturel que de commencer par énoncer, sinon le texte législatif, au moins l'idée fondamentale de la législation, conformément aux dispositions du droit : *Jam primum cum* JURE *definitis* : *non licet esse vos* ? Il n'est pas probable qu'un copiste eût trouvé une correction cadrant si exactement avec tout le contexte, surtout que la variante *dure* présente, elle aussi, un sens acceptable.

3. Chapitre 5 (Oehl., p. 130, l. 10) :

λ	Mss.
Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum intravit, adnuntiata *sibi ex Syria Palaestina quae illic veritatem* istius *divinitatis* revelaverant, *detulit ad senatum cum praerogativa suffragii sui.*	*Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum* introivit, adnuntiatum *sibi ex Syria Palaestina, quae illic veritatem* ipsius *divinitatis* revelaverat, *detulit ad senatum cum praerogativa suffragii sui.*

Dans ce passage, l'apologiste songe évidemment au rapport que le procurateur de Palestine aurait envoyé à Tibère au sujet du Christ. Au dire de Tertullien, *Apol.* 21, ces *acta Pilati*, vrais ou supposés, contenaient la relation des miracles, opérés par le Christ pendant sa vie et à sa mort, ainsi que l'attestation de sa résurrection qu'il avait prédite. L'apologiste y voit donc *un rapport sur des faits qui prouvent la vérité de la divinité du Christ* : *adnuntiata.., quae... veritatem istius divinitatis revelaverant.* Il est

clair que le relatif *quae* est un pluriel qui doit se rapporter à *adnuntiata*. Dans ce passage, comme dans beaucoup d'autres endroits, le copiste S a établi l'accord avec le mot le plus rapproché *Palaestina*, et il a mis le verbe *revelaverat*, qui en dépend, au singulier. Le pluriel *adnuntiata* n'ayant plus rien qui en déterminât le sens, a été à son tour remplacé par le singulier. Et comme tous ces remaniements rendaient la phrase assez obscure, copistes et éditeurs ont cherché à l'envi des corrections successives qu'on peut trouver dans Oehler. Le texte de λ a d'ailleurs été suivi par Rufin et le sens en a été repris dans la traduction très libre du IIIe siècle (W. Harnack, *o. c.*, p. 19 et 28). Comme λ, Rufin a écrit : istius *divinitatis*, et le traducteur a rendu cette épithète par le mot grec τούτου.

Plus loin (Oehl., 131, 4) les mss. portent : sed *tali dedicatore*... La conjonction — comme dans bien d'autres cas — doit avoir été ajoutée par S. Elle ne se retrouve ni dans λ, ni dans Rufin, ni dans la traduction grecque.

D'autre part, λ a omis, par négligence sans doute, le mot : cum *maxime Romae* (Oehl., 131, 4). Ce mot se trouvait certainement dans la copie dont s'est servi le traducteur grec. Mal compris par celui-ci (cum = ἡνίκα) il a été la source d'une traduction très bizarre, dont M. Harnack (*o. c.*, p. 29, 9) a ingénieusement expliqué la genèse et le développement.

Plus loin (Oehl., 132, 6) au lieu de la leçon *exercent* des mss., λ porte *exequuntur*. Le grec ἕπονται semble se rapprocher davantage de cette dernière variante. On ne peut cependant pas trop insister sur cette traduction. Car la phrase suivante montre qu'il faut prendre *exequi* ou *exercere leges* dans le sens de *imprimere leges*, c'est-à-dire insister sur l'observation des lois, forcer les magistrats à les exécuter.

La suite de la phrase nous renseigne sur l'attitude conciliante d'une série d'empereurs : « Quales ergo leges

quas... quas Traianus ex parte frustratus est vetando inquiri Christianos, quas[1] *nullus Vespasianus, quamquam Judaeorum debellator, nullus Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator*, nullus Pius, nullus Verus impressit ? ». Tel est l'ordre dans lequel les princes sont énumérés par λ. Trajan est indiqué d'abord parce que, seul parmi tous les empereurs mentionnés, il a introduit un changement dans la jurisprudence. Les autres empereurs se suivent dans l'ordre chronologique. Quoi de plus naturel ? Mais le copiste S a interverti cet ordre — par inadvertance sans doute — et placé Hadrien avant Vespasien. Le traducteur grec très libre a replacé tous les empereurs dans leur succession chronologique : Vespasien, Trajan, Hadrien, Pius. A la rigueur, on pourrait croire que λ a de propos délibéré corrigé sa copie pour donner à Vespasien la place qui lui convenait historiquement, avant Hadrien. Mais il ne se montre nulle part préoccupé de remanier ou de corriger son texte, et s'il avait voulu le faire, il est probable qu'il eût agi comme le traducteur grec : il aurait placé Vespasien en tête de la liste. Nous croyons donc devoir nous en tenir à l'ordre donné par λ.

4. Au chapitre 6, nous admettrions *toutes* les variantes de λ indiquées dans Oehler. Nous n'en relèverons qu'une seule parce qu'elle nous montre, une fois de plus, le scribe S hanté par l'idée de corriger ce qui ne lui semblait pas assez clair dans le texte (Oehl., p. 134, l. 4) :

λ	Mss.
Video et theatra nec singula satis nec nuda. Ne vel hieme voluptas impudica frigeret, primi Lacedaemonii *odium penulae* ludis excogitaverunt.	Video et theatra nec singula satis nec nuda. *Nam* ne vel hieme voluptas impudica frigeret, primi Lacedaemonii *penulam* ludis excogitaverunt.

1. Le Fuldensis porte *quos*. Il y a là sans doute une faute de transcription ou une regrettable correction pour mettre le relatif d'accord avec le mot *christianos* qui précède immédiatement. L'enchaînement des idées et des divers membres de la phrase (quas... quas... quas) exige la variante *quas*.

Le copiste S n'a pas compris l'*odium penulae*. Ensuite il s'est imaginé que la *penula* devait servir à couvrir la nudité (*nuda*) du théâtre : pour mieux faire ressortir cette idée, il a ajouté la particule *nam*. Mais il s'agit dans les deux phrases de choses différentes. Tertullien appelle les théâtres *non nuda*, parce qu'on les couvrait d'un grand voile, destiné à protéger les acteurs et les spectateurs contre les ardeurs du soleil et les averses de pluie. En outre, par un temps froid et pluvieux, les spectateurs s'enveloppaient d'un grand manteau qu'on nommait *penula*. Ce vêtement, épais et lourd[1], incommode et peu élégant, ne plaisait guère aux Romains. Voilà pourquoi Tertullien l'appelle l'*odieuse* penula « *odium penulae* ».

5. Au chapitre 7, trois textes ont été certainement remaniés par S. (Oehler, p. 136, l. 9) :

λ	Mss.
Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde, et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, *in* libidinum impiarum *verecundiam*, procurent.	Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde, et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, libidinum impiarum *inverecundiam* procurent.

Dans ce passage, qu'on a appelé le tourment des éditeurs, il faut nécessairement donner la préférence à λ. En adoptant la variante des autres codices, la construction grammaticale devient entièrement défectueuse. De quoi dépend l'accusatif *inverecundiam*? L'objet du verbe *procurent* est *incestum quod*... *Inverecundiam* peut être difficilement considéré comme une apposition à cet *incestum quod*, dont il est trop distant et séparé par le sujet de la phrase *canes*. On ne s'étonne pas que tous les premiers éditeurs ont corrigé l'accusatif en ablatif *inverecundia*. Dans le codex Fuldensis, au contraire, la construction est aussi régulière que le sens est clair : *incesto quod*

1. « *Gravissimas penulas* », dit Tert., *De corona*, 1 (Oehl., p. 146, l. 6).

procurent canes, eversores luminum, lenones scilicet tenebrarum, in libidinum impiarum verecundiam [1].

L'occasion de se livrer à l'inceste est fournie par des chiens. Ceux-ci, renversant les lumières, font office d'entremetteurs en produisant la nuit, afin qu'à la faveur de ces ténèbres il soit permis de s'adonner à ces débauches impies avec une certaine pudeur.

Libidinum impiarum verecundiam! Trouver de la pudeur dans la perpétration de ces infamies : voilà ce que le scribe S n'a pu comprendre. N'était-ce pas une contradiction dans les termes? Il a donc supprimé la préposition *in* et remplacé *verecundiam* par *inverecundiam*.

Et cependant l'association de ces deux idées se trouve bien certainement dans la pensée de l'apologiste. Cela ressort à l'évidence d'un passage *ad Nationes*, I, 16, qu'on peut considérer comme le commentaire authentique de la phrase qui nous occupe. Tertullien y traite de cette même accusation d'inceste, dont il est question *Apol.*, 7. En supposant, dit-il, que cette calomnie soit vraie, vous devriez au moins louer l'ingénieuse habileté des chrétiens : cherchant à leurrer leur conscience, ils s'efforcent de couvrir leurs prétendues infamies d'un voile de pudeur. Afin de ne souiller ni la lumière du soleil, ni la nuit naturelle, ni même les lumières terrestres, ils produisent une obscurité artificielle par un stratagème qui leur permette de soupçonner, sans devoir le constater à l'évidence, que la personne à laquelle ils ont affaire est leur mère ou leur sœur [2].

1. Oehler corrige ses mss. pour éditer : *libidinum impiarum in verecundiam*. Pourquoi ne pas reprendre purement et simplement le texte λ ?

2. *Ad Nationes*, I, 16 (Reifferscheid, p. 86, l. 5) : « *Verum laudate consilium incesti verecundi, quod adulteram noctem commenti sumus, ne aut lucem aut veram noctem contaminaremus, quod etiam luminibus terrenis parcendum existimavimus, quod nostram quoque conscientiam ludimus; quodcunque enim facimus**. si volumus, suspicamur.* » L'interprétation que nous venons de donner de ce passage montre suffi-

Voilà l'*incestum verecundum*, synonyme de la *libidinum impiarum verecundiam* que λ seul nous a heureusement conservée [1].

Oehl., p. 138, l. 3.		*Ad nat.*, I, 7 (Reif. p. 68, l. 20).
λ	mss.	
A quibus prodi potuit? Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma OMNIUM MYSTERIORUM *silentii fides debeatur... si ergo non ipsi* sunt *proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam* PIAE *initiationes arceant profanos* etiam ab *arbitris caveant,* nisi *impii minus metuunt?*	*A quibus prodi potuit? Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma* OMNIBUS MYSTERIIS *silentii fides debeatur... si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam* IMPIAE *initiationes arceant profanos* et *arbitris caveant,* nisi si *impii minus metuunt?*	*Ab ipsis enim Christianis non opinor, cum vel ex forma ac lege* OMNIUM MYSTERIORUM *silentii fides debeatur...* si *ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei* [oro vos], *extraneis unde notitia, cum etiam* JUSTA ET LICITA MYSTERIA *omnem arbitrum extraneum caveant,* nisi *inlicita minus spernunt?*

Les petites divergences entre λ et mss. (*sunt... etiam ab... nisi*) comparées au texte *ad Nation.* montrent une fois de plus que λ n'a pas songé à corriger son texte d'après les passages parallèles du livre *ad Nation.* M. W. von Hartel suppose cependant chez λ un remaniement de cette nature pour le génitif *omnium mysteriorum*. Nous croyons plutôt que ce génitif est de Tertullien. En reprenant presque mot à mot une phrase écrite antérieurement, pourquoi aurait-il remplacé le génitif par un datif qui rend la pensée moins claire? Le mot *forma*, à lui seul, a une signification très vague, qui demande à être déterminée par le génitif *mysteriorum*. Le copiste S a cru que la locution *fidem debere* demandait un datif *cui fides debetur*, et il a bravement corrigé son texte.

samment que nous ne croyons pas, comme Reifferscheid, à l'existence d'une lacune après *facimus*. Cf. W. von Hartel, *Patrist. Studien, Tertull.*, III, p. 26.

1. Van der Vliet, *Studia ecclesiastica, Tertullianus*, I, p. 34, propose de lire : « *quod eversores luminum canes, lenones scilicet libidinum impiarum tenebrarum inverecundia procurent.* » Il cite à l'appui de sa restitution conjecturale Minucius Felix, *Octav.*, c. 9, 37. Ne vaut-il pas mieux prendre Tertullien comme interprète de ses propres idées?

Plus loin, la particule *etiam*, pour exprimer l'argument *a fortiori*, l'antithèse entre *piae initiationes* et *impii* et la comparaison avec les *justa et licita mysteria* du livre *ad Nationes*, prouvent à l'évidence que c'est encore le codex Fuldensis qui nous a conservé le texte authentique. Le scribe S l'aura corrigé parce que, oubliant que Tertullien se place au point de vue de ses adversaires, il ne croyait pas qu'on pût appeler *piae* des *initiationes* païennes.

V

Nous pourrions allonger de plusieurs dizaines la série de ces exemples. Ceux que nous venons de donner suffisent sans doute pour trancher la question. Tour à tour, la construction grammaticale, le sens de la phrase, la suite logique des idées, le parallélisme avec d'autres passages de Tertullien sont venus déposer en faveur du texte de λ, contre les variantes de tous les autres manuscrits utilisés par Oehler. Tous, sauf le *Fuldensis*, dérivent d'un même archétype S, dans lequel le scribe a introduit, de propos délibéré, tant de variantes que sa copie est devenue une recension nouvelle. Le plus souvent nous avons pu indiquer le motif probable dont le correcteur s'est inspiré dans ses remaniements.

L'archétype S doit remonter au moins au xe siècle. Car le codex Parisiensis n. 1623 (codex A d'Oehler), qui appartient à cette famille, date de cette époque.

Aucun manuscrit de l'*Apologeticum* ne remonte plus haut. Mais à défaut de mss., il nous reste quelques citations empruntées par des écrivains antérieurs à des copies plus anciennes. Ces emprunts textuels nous apportent un argument extrinsèque en faveur de la supériorité de λ.

Déjà nous avons fait remarquer, d'après M. Harnack [1], que Rufin, à la fin du IVe siècle, et le traducteur grec de l'*Apologeticum*, dans la première moitié du IIIe siècle, s'étaient servis de copies qui se rapprochaient beaucoup plus du texte de λ [2] que de celui de la recension S. Peut-être qu'un jour la comparaison pourra être faite avec le texte complet de la traduction. Voici comment le chanoine Pamelius indique, dans son épître dédicatoire, un des motifs qui l'ont engagé à dédier son édition des œuvres de Tertullien au roi d'Espagne, Philippe II : « Accedit, quod hoc mihi fore sperem ad instar supplicis libelli, quo aliquando impetrare liceat, ut mihi jussu Tuae Majestatis mittatur in proximam editionem, *Graecum illud Tertulliani exemplar, quod in Bibliotheca vestra Hispanica adservari a fide dignis accepi* [3]. »

Dans son intéressante étude sur *Tertullian in der Litteratur der alten Kirche* [4], M. Harnack a montré les opinions des anciens auteurs ecclésiastiques sur Tertullien et l'usage qu'ils ont fait de ses œuvres. Malheureusement il y a là bien peu de choses qui puissent nous aider dans la reconstitution du texte de l'*Apologeticum*. Le plus souvent — c'est le cas pour Lactance et Lucifer Calaritanus — ce sont des emprunts d'idées ou des allusions, plutôt que des citations textuelles.

Nous y avons toutefois rencontré un long texte du chapitre 21 de l'Apologétique, inséré dans l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, publié

1. *Die griechische Uebersetzung*, p. 18 ss. Voir plus haut, p. 326.

2. On s'explique facilement comment la concordance n'est pas plus exacte : d'une part, les citations et les traductions étaient souvent assez libres ; d'autre part, notre codex Fuldensis doit avoir hérité de ses ancêtres plusieurs erreurs provenant des diverses transcriptions postérieures au IVe siècle.

3. *Q. S. Fl. Tertulliani opera*, Antverpiae, 1584, epist. dedicat., p. 14.

4. Dans *Sitzungsberichte der König. preus. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, II, pp. 545-579.

pour la première fois par Caspari dans *Kirchenhistorische Anecdota*, 1883, pp. 133 ss [1].

Altercatio (p. 143).	λ	*Apolog.*, 21 (Oehl., p. 199, l. 2 sqq.). mss.
Cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa *est*, sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed EXTENDITUR UT lumen de lumine accensum, manet integra indefecta MATERIA, etsi plures inde traduces *qualitatum* mutueris. ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius, et *unum* ambo. ita de spiritu *sancto et de deo modulo. alterum ergo gradum non statum* fecit, *exinde* non *discessit* sed excessit, iste igitur dei *filius*, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo deo mixtus. caro spiritu STRUCTA *nascitur*, adolescit, affatur et Christus est.	Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed EXPANDITUR ET lumen de lumine accensum. Manet integra *et* indefecta MATERIA MATRIX etsi plures inde traduces *qualitatis* mutueris : ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et *unus* ambo. Ita et de spiritu *spiritus et de deo deus modulo* ALTER *numerum gradu non statu fecit, et a matrice* non *recessit* sed excessit. Iste igitur dei *radius*, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius figuratus, nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu STRUCTA *nutritur*, adolescit, adfatur, *docet*, *operatur* et Christus est.	Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur. ITA DE SPIRITU SPIRITUS ET DE DEO DEUS UT lumen de lumine accensum. Manet integra *et* indefecta MATERIAE MATRIX, etsi plures inde traduces *qualitatis* [2] mutueris : ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et *unus* ambo. Ita de spiritu *spiritus et de deo deus modulo* ALTERNUM *numerum gradu non statu fecit, et a matrice* nōn *recessit* sed excessit. Iste igitur dei *radius*, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius figuratus, nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu INSTRUCTA nutritur, adolescit, adfatur, *docet operatur* et Christus est.

Nous n'avons pas à nous occuper des divergences entre l'*Altercatio* d'une part et *tous* les manuscrits S et λ d'autre part : il faut les mettre sur le compte de l'auteur de l'*Altercatio*. Les deux variantes (*ut*=*et* ; *extenditur*=*expanditur*) sont de simples fautes de transcription qui se seront glissées dans le codex *Fuldensis* : elles n'ont aucune importance.

Ce qui mérite plus d'attention, ce sont les divergences entre λ et les mss. S, surtout quand l'*Altercatio* est d'ac-

1. Cette œuvre date de l'année 366 ou peu de temps après.

2. Notes critiques de Oehler : traduces qualitatis *A B* λ *d. Oxon. Pamelii libri*, traduces qualitates *E F. Erfurt.* traducis qualitatis *G.* traduces qualitatem *a b c e f Gorziens.* (*Vindob.*) traduces qualitatem *D.*

cord avec λ. *Materia matrix* (λ) est certainement préférable à l'*Altercatio* : *caro spiritu structa* se retrouve assez souvent chez Tertullien : *adv. Prax.* 9 sermo spiritu *structus* est ; *De resur. carnis* 61 : *structa* ossibus caro ; steriles... infructuosis genitalibus *structi* ; *De carne Christi*, 8 : caro Christi de coelestibus *structa*. Enfin et surtout les mots : *ita de spiritu spiritus et de deo deus*, qu'on ne trouve ni dans λ, ni dans l'*Altercatio*, doivent être une interpolation de S. Voici, au dire d'Havercamp (p. 203, note 56), la remarque très juste que Modius ou Scioppius fait à ce sujet : « Haec omnia absunt et incommode videntur dissecare sententiam auctoris, sed ex tertio post versu imprudens librarius intulerit. » Les principales variantes de λ ne sont donc pas seulement meilleures en soi, elles sont encore extrinsèquement confirmées par la citation de l'*Altercatio*.

M. Max. Klussmann[1] a soigneusement recueilli et comparé avec leurs sources tous les textes que, dans ses *Etymologiae*, Isidore de Séville a empruntés aux œuvres de Tertullien. Les citations sont en général assez libres. Sur les 12 emprunts faits à l'*Apologeticum*, il n'y a que 4 textes qui contiennent des écarts entre λ et les mss. S : ce sont les seuls qui nous intéressent.

Une seule fois Isidore se range du côté des mss. S contre λ. Au chap. 48 de l'*Apol.* (Oehl., p. 295, l. 4) nous lisons : *Noverunt et philosophi diversitatem arcani et publici ignis. Ita longe alius est* (*ignis* add. λ) *qui usui humano.* = *Etymol.*, XIX, 6, 2 : *Habet quoque in se diversitatem ignis. Nam alius est, qui usui humano.* Isidore rable à *materiae matrix* (mss.) et se rapproche davantage du simple *materia* de l'*Altercatio*. La variante de λ et de

1. *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis collegit et explanavit* Max. Klussmann. Hamburg, 1892 (Progr. der Gelehrtenschule des Johanneums), in-4, 38 p.

n'a donc pas le mot *ignis* qui se trouve dans le seul codex Fuldensis [1].

Etymol., V, 27, 26, et le codex Fuldensis, *Apol.*, 7 (Oehl., p. 138, l. 11) citent de la même manière le vers de Virgile (qu'Isidore a certainement repris directement de Tertullien) : *fama malum* QUA *non aliud velocius ullum*. Les mss. S (sauf une correction plus récente du codex A) ont corrigé en *fama malum* QUO ou QUIA [2].

En citant l'*Apolog.* 9 (Oehl., p. 146, l. 11) : *in aqua spiritum* EXTORQUETIS, où seul le codex Fuldensis porte TORQUETIS, Isidore, *Etymol.*, V, 27, 35, écrit :... *in aqua spiritum* TORQUENTE *exstingui* [3].

Ces concordances sont peut-être de moindre importance. Voici ce qui est plus caractéristique. *Apol.*, 18 (Oehl., p. 185, l. 10) nous lisons d'après les mss. S : PTOLEMAEORUM ERUDITISSIMUS, *quem Philadelphum supernominant, et omnis litteraturae sagacissimus, cum studio bibliothecarum Pisistratum, opinor, aemularetur*. Seul, le codex λ nous a conservé : PTOLEMAEUS, *quem*... Il est suivi par Isidore. *Etymol.*, VI, 3, 5 : *maxime* PTOLEMAEUS, *cognomento Philadelphus, omnis litteraturae sagacissimus, cum studio bibliothecarum Pisistratum aemularetur* [4]. Isidore semble donc avoir en main un ms. de la famille λ.

Voilà donc quatre écrivains indépendants l'un de l'autre, du IIIe au VIIe siècle, qui ne connaissent pas les remaniements de la recension S. Celle-ci doit donc être postérieure à la première moitié du VIIe siècle et antérieure au Xe.

Les écrits de Tertullien n'eurent pas longtemps grande

1. *Op. cit.*, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 12. Il faut ajouter cependant que λ porte : Ptolemaeus quem Philadelphum supernominant, *rexit omni* [lege : *rex et omnes*] litteraturae...

vogue : on s'en défiait à cause des erreurs et des attaques contre l'Eglise que plusieurs traités contenaient. Le nom de leur auteur ayant été d'assez bonne heure inséré dans les catalogues des hérétiques, toute son œuvre littéraire tomba bientôt dans le discrédit. Déjà saint Jérôme craignait de la voir disparaître. Le danger était d'autant plus grand qu'elle n'existait pas, semble-t-il, à l'état de collection. D'après M. Harnack [1], ce furent les théologiens francs qui la sauvèrent au moins en partie. M. E. Kroymann [2] a mis en lumière qu'à deux reprises différentes on a réuni en collection un grand nombre de traités de Tertullien. Le premier *corpus Tertullianeum* doit dater au plus tard du premier quart du IXe siècle. Le codex *Agobardinus*, qui en dérive, a été donné à l'église du séminaire de Saint-Etienne par Agobard, qui fut évêque de Lyon de 816 à 840 [3]. Déjà alors le texte était corrompu. Plus tard, quand une série des œuvres de l'apologiste africain fut réunie en un second *corpus Tertullianeum*, indépendant du premier et qui fut conservé à Cluny, le texte fut soumis à une revision plus large, très arbitraire et profondément regrettable.

Quant à l'*Apologeticum*, il est resté très longtemps isolé, il a eu sa vie et son histoire à part. L'*Agobardinus* ne le contenait pas et ce n'est qu'après coup qu'il a été ajouté à des manuscrits dérivés de la collection de Cluny [4]. Il aura été soumis, lui aussi, aux remaniements qu'on a fait subir aux autres œuvres de Tertullien. « Les scribes de la Renaissance carolingienne et de la renais-

1. *Tertullian in der Litteratur*, p. 560.

2. *Kritische Vorarbeiten für den III und IV Band der neuen Tertullian-Ausgabe* ; tiré à part de *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, Band CXLIII, Vienne, 1890 ; surtout pp. 21, 24.

3. M. Klussmann, *Curarum Tertullianearum particulae tres*, Gothae, 1887, p. 8, croit que cette donation a été faite entre 834 et 837.

4. E. Kroymann, *Kritische Vorarbeiten*, p. 18, note 1.

sance proprement dite, depuis le xve siècle, se sont préoccupés de fournir des textes intelligibles. Ils ont corrigé en conséquence tout ce qu'ils ne comprenaient pas [1]. » C'est l'opération qu'on a fait subir au manuscrit S de l'*Apologeticum*. Si on suppose qu'elle a été faite à une époque où les copies étaient devenues très rares, et dans un milieu où l'estime des œuvres de Tertullien reprenait avec le goût des études, on s'explique que la nouvelle recension S ait eu tant de succès, qu'elle a été le point de départ de toutes les copies qui nous ont été conservées, le *Fuldensis* seul excepté.

Celui-ci ne dépend pas de S ; il est l'unique rejeton d'une autre famille [2]. Il n'est pas sans défauts, bien loin de là : il contient des lacunes [3], de nombreuses fautes de transcription, des erreurs dans la ponctuation et dans la réunion ou la séparation des mots. Nous en avons rencontré plusieurs exemples. Mais on ne pourrait affirmer qu'il a subi un véritable remaniement : on n'y trouve pas — ou peu [4] — de variantes intentionnelles de quelque importance. Tout ce que nous savons de son histoire, c'est qu'il a été soigneusement collationné, en 1684, par l'humaniste flamand Modius et qu'il suit un texte qui a échappé aux revisions de la renaissance carolingienne, et

1. Ch. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 56, note 2.

2. Paul de Lagarde, *Septuagintastudien* (*Abhandlungen der König. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Band XXXVII, 1891, p. 73-87), s'occupe de notre codex Fuldensis et du long fragment qu'il a seul conservé au chap. 19. Page 75 il écrit : « Kinlingers Catalog 8116 erwähne dies Fulder Buch was 'plane diversae librorum Tertulliani διορθωσεως familiam' vertrete ». Cf. Oehler, praef., p. xix.

3. Voir plus haut, p. 328. A ajouter *peut-être* chap. 1 (Oehl., p. 115, note 49) ; chap. 2 (Oehl., p. 120, note 71).

4. Bien que nous ayons vu toutes les variantes de λ, d'après Oehler nous ne les avons pas étudiées d'assez près pour nous prononcer sur la valeur de toutes.

dont nous pouvons suivre les traces jusque dans la première moitié du IIIe siècle. Voilà pourquoi nous considérons le *codex Fuldensis* comme le meilleur de tous les manuscrits de l'*Apologeticum* de Tertullien. C'est à ce titre que nous nous permettons de le signaler à l'attention des futurs éditeurs[1].

Bruges.

C. CALLEWAERT.

1. Il serait intéressant de pouvoir déterminer les rapports de λ avec les mss *Ambrosianus* et *Agobardinus*, qu'on considère communément comme les meilleurs de Tertullien. Malheureusement λ ne nous a conservé que l'*Apologeticum* et le traité *Contra Judaeos*, deux ouvrages qui ne se trouvent pas dans les mss. mentionnés.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. Liturgie (suite). — D. *Cycle festal et culte des saints*. 1° *Généralités*. — Le deuxième volume de B. M. Lersch [134], *Einleitung in die Chronologie*, a le même caractère que le précédent (cf. *Revue*, IV [1899], p. 85). Son contenu le rattache aux études liturgiques : *II Teil, Der christliche Kalender, seine Einrichtung, Geschichte u. chronologische Verwertung* (Freiburg i. Br., Herder, 1899 ; 2 ff., 189 pp. in-8. Prix : 5 fr.). On trouve le même mélange de mathématiques et d'histoire que dans la première partie. Je signalerai surtout l'histoire des controverses pascales (pp. 56-77) et de la réforme grégorienne (pp. 120-128), l'organisation de l'année liturgique et l'indicatior des principales fêtes (136-156). Dans cette dernière partie, il y a quelques lacunes. Pour Milan, M. L. donne seulement le nom du dimanche avant les Rameaux, *caeci* (non *coeci*) *nati*. Les dimanches qui précèdent Pâques portent les noms suivants dans cette liturgie : *In ramis palmarum*, *De Lazaro*, *De caeco*, *De Abraham*, *De Samaritana*, *In capite quadragesimae*. Ces indications de M. L., comme celles des noms populaires de certaines fêtes et des jours de la semaine, n'ont guère qu'une valeur pratique, puisqu'elles ne sont pas appuyées des références, ni même ordinairement des indications géographiques qui sont indispensables à l'historien et au folkloriste. Pp. 136 sqq., M. L. consacre un paragraphe aux péricopes dominicales. Il aurait dû citer et utiliser le *Liber comicus* de Tolède, publié par dom Morin, et les tableaux analogues, donnés par le même soit dans les appendices du *Comes* soit dans la *Revue bénédictine*. P. 145, Milan suivait l'usage gallican dans l'observance d'un Avent de six semaines. P. 149, M. L. confond ici les fêtes gallicanes de la Passion (23 mars) et de la Résurrection (25 mars) ; il les a mieux distinguées p. 56. Sur toute cette histoire des fêtes chrétiennes, il fallait mentionner Duchesne, *Origines du culte chrétien* ; ce livre aurait fourni à M. L. des données plus exactes et plus précises que celles qu'il a accumulées. Les derniers paragraphes traitent des calendriers protestants et orientaux. Le volume est terminé par une histoire du calendrier et la bibliographie. L'histoire du calendrier eût été mieux placée ailleurs qu'à la fin. M. L. parle à cette occasion des martyrologes. Il eût pu être plus précis, citer le martyrologe hiéronymien et renvoyer à l'édition Duchesne-De Rossi. Dans l'ensemble, le livre de M. Lersch est utile, quoique susceptible de compléments et de rectifications.

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64, 167, 281, 452 ; VII (1902), 186, 275.

A ces volumes doivent être jointes [135] les *Neue Kalender-Tabellen für Vergangenheit u. Zukunft*, du même auteur (Aachen, 1888). Ce petit atlas permet, par des dispositions ingénieuses, de retrouver une date donnée. A noter, en particulier, la table pascale.

L'histoire des différents systèmes de comput a été écrite avec clarté par le P. R. Proost [136], *Rev. bén.*, XVI (1899), 25 et 145.

Le manuel que nous donne K. A. H. Kellner [137], *Heortologie oder das Kirchenjahr u. die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (Fribourg-en-Br., Herder, 1901; VIII-240 pp. in-8; prix : 5 Mk.) nous manquait jusqu'ici. Il est divisé en trois parties : l'année ecclésiastique (le temps), les fêtes des saints, les calendriers et martyrologes. Ce livre ne peut être discuté, car il y a encore trop de points douteux ou obscurs. Il représente assez bien l'état actuel de nos connaissances et doit être considéré comme une esquisse préliminaire des recherches à venir. Un tableau chronologique des fêtes, qui termine le volume, sera souvent consulté et parfois rectifié.

La bibliographie des sources imprimées de l'hagiographie vient d'être achevée par les Bollandistes. Tous les érudits connaissent leur *Bibliotheca hagiographica graeca*. Il faudra placer à côté désormais [138], la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (Bruxelles, Via dicta « des Ursulines », 14 ; 1898-1901; XXXV-1387 pp. in-8 ; prix : 50 fr.). La préface indique les limites qu'ont fixées les Bollandistes. Leur bibliographie est une bibliographie de la *littérature* hagiographique, et non pas une bibliographie des saints ; c'est-à-dire que tout document qui ne rentre pas dans ce genre littéraire se trouve, par le fait même, exclu de ces listes. Ainsi, si les vers de Damase avaient fait partie d'un recueil littéraire, conservé comme tel, ils figureraient dans ce catalogue ; mais ils étaient destinés à être gravés et ils l'ont été, ils n'y ont pas de place. Cette conception facilitait la tâche et maintenait les auteurs dans l'ordre de textes qu'ils ont l'habitude de manier. C'est aussi pour ces textes qu'on avait un besoin plus grand de catalogue. Il est facile, pour le surplus, de se renseigner ailleurs. Les auteurs définissent ensuite ce qu'ils entendent par saint : tout personnage honoré d'un culte, ou d'un traitement équivalent, à l'exception du Christ. La date est fixée d'après les documents, et quand ceux-ci sont en désaccord, les différentes dates sont juxtaposées. Le jour est celui de la fête dans l'Église latine. Une riche bibliographie accompagne chaque numéro. Ici encore, il fallait se borner, si l'on voulait aboutir. Les Bollandistes nous donnent l'essentiel, et aussi, d'une manière générale, ce qu'un travailleur isolé aurait de la peine à trouver. Personne ne leur reprochera d'avoir omis toutes les éditions de saint Bernard ou de saint Augustin, ce qui serait fastidieux et inutile, ou les manuscrits des pièces éditées, ou la date de ces pièces, ou tel article de revue qui les concerne.

Nous ne pouvons que signaler brièvement le dernier volume de l'*Année liturgique* entreprise autrefois par dom Guéranger et terminée

par dom Fromage [**139**] : *Le Temps après la Pentecôte*, t. VI (Paris et Poitiers, H. Oudin, 1901 ; viii-499 pp. in-12 ; prix : 3 fr. 75). On y trouvera le mois de novembre, la Toussaint, la Commémoration des morts, la Dédicace. C'est la même méthode de composition, le même système d'anthologie. Nous avons dans ce volume de nombreux fragments des liturgies non romaines, surtout des liturgies grecque, mozarabe et ambrosienne, des canons de saint Ephrem, des proses d'Adam de Saint-Victor, une très belle page de sainte Gertrude, des extraits de saint Jean de la Croix. Il serait malséant d'insister sur certaines timidités historiques, sur « l'irréfragable jugement du commandeur de Rossi » appelé en témoignage sur un point où il se trouve sérieusement contesté en ce moment même. L'information solide n'est pourtant pas négligée : les ampoules de saint Mennas ne sont pas oubliées. Même à un point de vue scientifique, une telle œuvre n'est pas inutile, puisqu'elle habitue les fidèles à concevoir la liturgie comme un produit historique, et qu'un choix de textes les met en contact avec les sources authentiques. La collection reste en tout cas précieuse comme recueil de traductions.

Pour nous orienter à travers les anciens martyrologes, leurs sources, leurs rapports, l'histoire de leur texte, nous possédons maintenant une sorte de manuel : [**140**] H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1900 ; viii-247 pp. in-4 ; *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Band III, Nro 3 ; prix : 16 Mk.). On devra rectifier certains détails par la lecture du compte-rendu des Bollandistes [**141**], *Analecta Boll.*, XIX (1900), 441. M. Achelis a traité toute l'histoire ancienne des sources hagiographiques pour l'Occident en neuf chapitres. Il suffit d'en donner une analyse rapide pour faire comprendre quel précieux instrument de travail est ce volume : 1° La *Depositio martyrum* du chronographe de 354 (*DM*). C'est le plus ancien calendrier et la source de tous les calendriers occidentaux pour les saints romains. Il a pour but de donner l'incidence de toutes les fêtes fixes célébrées par l'Église romaine et c'est un document officiel. Ce point est tout particulièrement contesté dans l'article mentionné plus haut. M. A. publie le texte et l'accompagne d'observations sur des détails et sur le culte des martyrs à Rome. 2° Le martyrologe carthaginois de Mabillon (*MK*). Texte publié dans les *Vetera Analecta* d'après deux feuillets très anciens, trouvés dans la reliure d'un ms. de Cluny. Ce pouvaient être les feuilles de diptyques en usage dans une église d'Afrique. Le document est catholique, non donatiste. Le point de départ du cycle est la fête de Pâques, tandis que la *depositio* part de la fête de Noël. 3° Le martyrologe syriaque (*MS*). Le ms. que nous en possédons a été achevé à Edesse au mois de novembre 411. Ici encore, M. A. veut trouver dans ce texte un calendrier liturgique et officiel ; les Bollandistes y voient seulement une compilation privée. Le document a été rédigé après le règne de Julien

dans un milieu arien. 4° Le martyrologe hiéronymien (*MH*, *DM*, *MK*, *MS* sont les sources de *MH*. Il y en a d'autres d'ailleurs : Eusèbe, un document campanien, un document africain du début de l'invasion vandale. Il ne faut pas d'ailleurs se figurer le martyrologe comme une compilation faite en une fois à l'aide de morceaux déterminés. C'est un document qui s'accroît par couches successives et par un développement presque continu. 5° Les passions de *MH*. Le *M. H.* se réfère à des passions ou leur emprunte évidemment des détails sur la mort des martyrs. M. A. passe en revue et étudie ces mentions, au nombre de 68. 6° Valeur des passions. Quelques-unes sont authentiques. Les extraits ont d'ailleurs été faits à diverses époques. 7° Le texte de *MH*. Une des questions qu'il soulève est celle des doublets. Les noms des martyrs sont répétés au même jour ou à des jours voisins. Ces doublets ont pour origine des erreurs de transcription et la collation de calendriers divers. Le *M. H.* est le produit de superpositions. Il n'est l'œuvre ni d'un auteur ni d'un rédacteur. Aussi est-il impossible d'en faire une édition. Ces conclusions me paraissent très justes et, à mon avis, on pourrait les appliquer à tous les documents ecclésiastiques importants. Il ne faut pas du tout les aborder avec la même méthode que les textes classiques. Un auteur comme Virgile, un ouvrage comme l'Enéide, sont des quantités parfaitement définies, limitées dans le temps et dans leur extension topographique. Nous pouvons réunir les mss. de l'*Enéide*, les collationner, remonter de proche en proche jusqu'à un certain texte d'une certaine date. Par conjecture, nous pouvons même franchir ce terme, et restituer avec vraisemblance, parfois avec certitude, l'aspect primitif du poème à la mort de Virgile. Il en va tout autrement des ouvrages de pratique, sans cesse accrus et modifiés par les besoins du moment. On ne donne pas une édition critique du *Paroissien romain*. S'il fallait chercher dans la littérature ancienne des parallèles, on devrait les prendre dans les genres techniques ; l'histoire des *Agrimensores* ou des *Artes* grammaticales soulèvent des problèmes comparables à ceux de nos livres chrétiens. 8° Les martyrologes du moyen-âge. Ils dépendent tous du *M. H.* et tous les uns des autres. M. A. montre ce rapport en un tableau des fêtes de janvier. Les Bollandistes ont noté dans cette revue des martyrologes l'omission de Wolfhard (IXe s. ; cf. p. 359, n° 143). 9° Les *Acta Sanctorum* et *MH*. Avant la publication des mss. du *M. H.* par J.-B. de Rossi et Duchesne, les Bollandistes n'avaient pas de base solide pour leurs recherches sur le *M. H.*

A propos du martyrologe, je note au passage une remarque, ignorant si elle a été déjà faite. La forme actuelle du martyrologe avec *eodem die* répété, est celle des *acta urbis* dont nous avons une parodie dans Pétrone, 53. Trimalcion se fait lire par son *actuarius* le journal de ses domaines : « Nati sunt pueri XXX, puellae XL... *Eodem die* : Mithridates seruus in crucem actus est quia Gai nostri genio maledixerat. *Eodem die* : in arcam relatum est quod collocari non potuit, sestertium centies. *Eodem die* : incendium factum est in hortis Pompeianis... »

Parmi les documents utilisés dans le martyrologe hiéronymien, se trouvait un martyrologe romain. M. Urbain a entrepris de dégager et de restituer ce document [141] : *Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrhunderts ; Quellenstudien zur Geschichte der römischen Märtyrer*, von August Urbain (Leipzig, 1901 ; VI-266 pp. in-8).

Son livre est divisé en deux parties. Dans la première se trouvent énumérées et discutées les ressources dont il dispose pour son dessein. Ce sont d'abord le martyrologe hiéronymien, puis le chronographe de 354, divers calendriers, les martyrologes postérieurs, les livres liturgiques, les vies et passions, les monuments archéologiques. Ces deux derniers chapitres sont très développés. M. U. a fait un dépouillement étendu des mss. comme des données archéologiques. La deuxième partie est la restitution du vieux calendrier romain. M. U. donne d'abord l'énoncé de la fête. Il le fait suivre d'un commentaire et d'une discussion plus ou moins longue. Un premier appendice contient le texte suivi de ce calendrier. Un deuxième est le répertoire alphabétique de tous les saints du IVe siècle qui peuvent prétendre à être compris dans la liste des saints romains, avec leur référence ; c'est comme la table de cet ouvrage et là aussi est sa principale utilité. L'auteur n'était pas suffisamment préparé à sa tâche et a commis de nombreuses erreurs relevées sévèrement par les Bollandistes, *Analecta*, XXI (1902), 89 suiv. Si la tentative de M. Urbain ne reste pas, son livre sera toujours consulté comme livre de références.

M. Urbain n'a pas connu le travail de A. Dufourcq [142] : *Étude sur les Gesta martyrum romains* (Paris, 1900, VIII-441 pp. in-8). Notre collaborateur essaie de démontrer une véritable thèse. Les légendes romaines, si abondantes et si précises, qui documentent les basiliques, étaient inconnues à Damase et à ses contemporains. M. D. en conclut qu'elles sont l'œuvre du clergé romain, au VIe et au VIIe siècles. Ces textes ne nous renseigneraient donc ni sur les martyrs ni sur les persécuteurs, mais sur l'état d'esprit du clergé de cette époque.

On objectera à M. D. que l'on pourrait, sans ébranler sa conclusion générale, faire remonter plus haut ces légendes. Lui-même place comme limite extrême supérieure 395, c'est-à-dire la mort de Théodose. D'autre part, le clergé qui les a rédigées n'avait-il pas de données ? n'est-ce pas exagérer le scepticisme après avoir exagéré certainement la confiance ? On est obligé de se défendre contre la vigueur et la netteté des raisonnements de M. D. Son livre, si érudit, est si agréable qu'on se laisse surprendre sa conviction. Cependant une discussion minutieuse de chaque légende est nécessaire et M. D. n'a guère qu'esquissé cette partie de sa tâche. Il va sans dire que cette constatation n'est pas une critique. Une telle discussion n'était pas possible en un seul volume. De plus, elle n'a pas encore de base solide, puisque l'édition des gestes romains n'existe pas, ou est comme n'existant pas. M. Dufourcq n'en a pas moins eu le mérite d'aborder ce sujet

par un côté tout à fait nouveau et d'avoir apporté quelques conclusions précises là où ses devanciers restaient dans le vague. A vrai dire, ils avaient négligé le problème littéraire. Cependant cf. *Anal. Bol.*, XVI, 235.

Parmi les dérivations postérieures des premiers martyrologes, les Bollandistes ont étudié le martyrologe de Wolfhardus [**143** : *De martyrologio Wohlfardi Haserensis*, *Anal. Bol.*, XVII (1898), 5. C'est une compilation de fort peu d'intérêt. L'auteur vivait à la fin du IXe siècle.

[**144**]. VIDIER a mentionné une particularité intéressante de mss. hagiographiques du Vatican (*Annuaire de l'Ec. des hautes études*, 1898, 104). Les pièces portent en marge un numéro en chiffres romains contemporain de la copie. Ce numéro ne peut être qu'un numéro d'ordre. Or la succession des vies dans les mss. ne correspond nullement à ces numéros. Il y a donc eu des passionnaires plus anciens qu'il y aurait utilité de reconstituer sur le papier.

Dom MORIN a restitué dans la *Revue bénédictine*, XIX (1902), 1-12, une liturgie occidentale presque inconnue : [**145**] *L'Année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne, d'après le codex euangeliorum Rehdigeranus.* Le ms., du VIIe siècle, a été publié par H. F. Haase en 1865-6, dans un volume rare. Mais il n'avait pas été examiné par un liturgiste. Or il contient un *Capitulare* pour les mois de décembre à juin. Malheureusement l'édition de Haase serait à refaire : la lecture n'est pas toujours certaine.

Dans l'ensemble, l'usage d'Aquilée ressemble beaucoup au rite milanais : péricope de l'*Exceptatio* des livres ambrosiens, le dimanche avant Noël (LUC, I, 26) ; 29 déc., fête spéciale de Jacques le mineur ; deux semaines seulement de préparation au Carême, la Sexagésime et la Quinquagésime ; péricopes de l'aveugle-né et de Lazare aux dimanches qui correspondent à nos dimanches de *Laetare* et de la Passion ; trois scrutins seulement ; Tradition du symbole placée le dimanche des Rameaux ; deux messes le jour des Rameaux ; deux offices le jeudi-saint, matin et après midi, avec lecture partielle de la passion ; fête de la Croix, le 3 mai ; la péricope *Mediante die festo* (JN, VII, 14) placée au milieu de la cinquantaine pascale.

La ressemblance n'est pas absolument complète, et cette liturgie a ses traits spéciaux : cinq dimanches de l'Avent, et non six ; fête des Innocents le 26 déc. ; *efantorum* = *infantum*, terme usité en Afrique, en Gaule, et en Espagne, contrairement à celui d'*Innocentum* (Rome, Milan, Naples) ; *Theophania* = Epiphanie (le nom ordinaire avant Charlemagne est *Apparitio*) ; la Sexagésime s'appelle *Caput sexagesimi* (sic), non *Caput ieiunii* ; *Tricesima* et *Vicesima*, noms des derniers dimanches de Carême avant le dimanche *de Caeco*, comme dans les livres de Silos ; une fonction au moins chaque jour des deux dernières semaines de Carême, comme dans le vieil usage romain ; *In nocte magna*, pour la vigile pascale, comme à Capoue ; *In ascensu*, ou plutôt *in ascensa*, comme à Naples (et aussi dans le sacramentaire véronais, p. 20, 8 Feltoe).

A ces traits, relevés dans le savant commentaire de dom M., j'en ajouterai un, qui rapproche ce rit de l'ambrosien. C'est la place faite à saint Jean-Baptiste dans l'ordonnance de l'année. A Milan, on compte cinq dimanches après la Décollation de saint Jean-Baptiste. Ici, nous avons deux dimanches après la Pentecôte, puis quatre dimanches avant la Nativité de saint Jean-Baptiste.

Haase n'avait pas dit pour quelles raisons il rattachait ce ms. à Aquilée. Dom Morin rend cette attribution vraisemblable. De plus, il signale la parenté d'un autre ms. avec le Rhedigeranus, le *Foroiuliensis*, de Cividale del Friuli (*J*), qui n'a pas encore été étudié au point de vue liturgique.

A côté de l'usage d'Aquilée, il faudra peut-être placer celui d'Ancône. M. Mercati vient d'en indiquer l'intérêt, d'après deux documents de date fort différente, un extrait fait par l'évêque Pompeo Compagnoni d'un rituel de 1542, et l'évangéliaire dit de saint Marcellin conservé comme une relique à Ancône (vi^e s. ?).

D'après le premier, on peut relever, quelques traits particuliers dans l'administration du baptême. Le prêtre dit : *Quod est nomen eius* (cp. Luc I, 63); après la réponse, *tunc sacerdos dicat : Joannes uel Maria, quod uis fieri*; ℟. *Christianus, tribus uicibus*; *tunc sacerdos ponat manus super caput eius et dicat* : *In nomine D. N. J., induaris, et ab hodierna die Joannes Christianus uoceris*; enfin les paroles du prêtre; *Accipe capam uestem candidam*. Pour le mariage, Compagnoni avait noté l'usage suivant : *Finito euangelio debet* (*sacerdos*) *facere confessionem, et facta confessione debet accipere buccellatum et diuidere et dare sibi partem et aliam debet tenere pro se, et benedicere panem similiter*, etc.

L'évangéliaire d'Ancône, dont M. Mercati se propose d'étudier le texte ailleurs, contient des péricopes. M. M. remarque l'emploi de *parabola*, comme dans le ms. de Cividale (*J*), pour les désigner; l'appellation *In Sancti Simeon Iusti* pour la fête du 2 février, comme dans les mss. *R* et *S* du sacramentaire dit gélasien ; l'existence de dimanches *post sancti Laurentii*, et de *Dominica prima post natiuitatem sancte Marie*.

L'article de [**145** *bis*] Mercati, *Di alcuni antichi riti anconitani*, a paru dans une nouvelle revue mensuelle : *Rassegna Gregoriana* (1902, n° 4, pp. 62-65), qui est consacrée au chant et à la liturgie (Rome, Desclée, 3,50 et 5 fr. par an). On y trouve des articles de caractère pratique ou esthétique qui ne rentrent pas dans le cadre de ces chroniques. Mais on voit que les rédacteurs ne négligent pas les questions d'histoire.

2° *Pénétration du paganisme par le christianisme*. — L'Église chrétienne, dans sa lutte contre les vieilles pratiques du paganisme, a dû parfois recourir à des moyens détournés. Ainsi elle a remplacé par ses propres solennités des fêtes très populaires, qui avaient des racines souvent plus profondes que le sol de la religion officielle. C'est le cas des *Ludi Apollinares* (5-13 juillet), origine de la fête romaine des Col-

lectes, destinée à procurer des ressources à l'Église et à ses pauvres. C'est le cas des *Robigalia*, tranformée en la Litanie majeure du 25 avril. C'est le cas du *Natalis inuicti*, fête mythriaque, mais aussi fête du solstice, remplacée par le *Natalis Christi* (25 déc.).

Il n'y a plus d'hésitation sur ce dernier point. Au IIe et au IIIe siècle, on n'avait aucune donnée sur le jour de naissance du Christ, et, par des calculs privés, on arrivait aux dates les plus diverses : 28 mars, 18 ou 19 avril, 29 mai (cf. Duchesne, *Orig. du culte*, 247). Un des textes sur lesquels on pourrait s'appuyer pour assigner une antiquité relative à la date du 25 décembre a été l'objet de discussions récentes.

Dans les *Nachrichten* de la société des sciences de Göttingue, M. Bonwetsch a étudié la date donnée par Hippolyte dans son commentaire sur Daniel (1895, pp. 527 sqq.). Il a repris ses conclusions dans son édition de cet ouvrage (mentionnée *Revue*, V[1900], p. 72). A cette occasion, A. Hilgenfeld [**146**], *Berliner philologische Wochenschrift*, XVII (1897), 1323-1326, a soumis à un nouvel examen le passage d'Hippolyte. Pour lui, le texte publié par M. B. est interpolé. Le véritable Hippolyte plaçait la naissance du Christ un mercredi, le 2 avril de l'an du monde 5500 (U. C. 752) ; et sa mort, le vendredi, 25 mars 5530 (U. C. 782), la 16e année de Tibère, Rufus et Rubellio étant consuls. Mais ces données ont été altérées, après la mort d'Hippolyte, d'une part sous l'influence de la fête romaine (*dies Solis inuicti* = 25 déc.), et d'autre part pour y introduire une chronologie déduite de l'évangile johannique (33 ans de vie). Un ms., le Chisianus (extraits, xe siècle), et la citation conservée en syriaque par Georges de Horta, évêque des Arabes († 725), sont seuls à présenter le texte non interpolé. M. H. a probablement raison. Mais il tombe dans l'erreur, souvent commise et dénoncée, qui place la première mention de Noël en 354. Les *depositiones* du chronographe de 354 remontent en réalité à l'année 336. Ce texte reste donc la première attestation du 25 décembre.

La transformation d'une fête païenne en fête chrétienne est encore le cas des Quatre-Temps, d'après une hypothèse très séduisante de dom Morin [**147**], *Rev. bén.*, XIV (1897), 337. Il y avait à l'origine probablement seulement trois féries ; celle de Carême, déjà instituée sous Léon Ier, paraît postérieure, car la première édition du *Liber pontificalis* (Calliste I, p. 21, 6 Mommsen) ne parle que de trois jeûnes : « Hic constituit ieiunium die sabbati *ter in anno* fieri *frumenti, uini et olei* secundum prophetiam [Zach., VIII, 19]. »

Je puis confirmer de mon côté l'existence primitive des Trois-Temps par une particularité de la traduction latine qu'a faite Denys le Petit des Canons apostoliques. Au canon 4, on lit : « Offerri non liceat aliquid ad altare *praeter nouas spicas et uuas et oleum* ad luminaria et thymiama (id est incensum) tempore quo sancta celebratur oblatio » (éd. Turner, pp. 9-10). Or le texte grec ignore les épis et les raisins et ne parle de l'huile, comme de l'encens, que pour l'usage de l'autel :

« προσάγεσθαί τι ἕτερον εἰς τὸ θυσιαστήριον ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα... ». Denys s'inspire sans doute de sources canoniques romaines dans sa retouche. Il n'y avait pas alors de férie correspondant aux Quatre-Temps du Carême.

Or les païens connaissaient aussi trois féries, *feriae sementinae*, *feriae messis*, et *feriae uindemiales*. Ces féries étaient *conceptiuae*, c'est-à-dire annoncées chaque année par les prêtres et non placées à date fixe. Dans l'usage chrétien, leur place était flottante aussi et nous avons encore des formules d'indiction par lesquelles on les annonçait (*Sacr. Gelas.*, I, 87 ; p. 124 Wilson). De part et d'autre, les féries des semailles étaient les plus importantes ; pendant longtemps à Rome, on n'a fait d'ordinations que *mense decembri*. Sur les *sementinae*, cf. Ovide, *Fast.*, I, 557 ; Varron, *L. L.*, VI, 26 ; Festus *Pauli*, p. 500 Th. Le thème développé par Ovide, 597-604, sur la paix favorable à Cérès, se retrouve dans le passage d'Isaïe, 2, qu'on lit encore à la messe du mercredi. Mais le thème de la semence est tranformé d'une façon grandiose dans le *Rorate caeli*, dans les préfaces des sacramentaires (*Gelas.*, p. 220 Wilson ; *Leon.*, p. 117 Feltoe). C'est le germe divin qui va bientôt entr'ouvrir la terre du sein virginal et donner aux élus un pain d'éternité. Sauf dans ces féries de décembre, où tout converge vers la venue du Sauveur, la liturgie des Quatre-Temps contient des lectures relatives à l'expulsion des démons. Dom Morin, se fondant sur un texte de saint Léon (serm. 8), y voit une protestation contre le culte des démons, contre les pratiques païennes de ces temps de l'année. Il est possible que les chefs de l'Église romaine aient eu cette pensée, et Dom Morin aurait pu citer alors un parallèle moderne parfaitement exact, l'institution des Quarante-Heures au temps du Carnaval. Mais je me rappelle que saint Ambroise passe le temps de l'office de vigiles à imposer les mains aux possédés ; lors de la translation des saints Gervais et Protais, il écrit : « Ibi uigiliae tota nocte, *manus impositio* » (*Epist*, 22, § 2, *ad Marcellinam* ; *P. L.*, XVI, 1020). Les veilles de solennités sont aussi des temps de pénitence. Peut-être la pratique des exorcismes avaient-elles lieu surtout à ces époques, dont les Quatre-Temps faisaient partie.

L'une des fêtes de saint Pierre, celle du 22 février, avait une origine semblable. On fêtait alors les défunts de chaque famille, la *Cara cognatio*. C'est ce qu'a méconnu, bien à tort, C. Erbes [148], *Die Todestage der Apostel Paulus u. Petrus, u. ihre römischen Denkmäler* ; kritische Untersuchungen (Leipzig, 138 pp. in-8 ; 1899). M. Erbes traite successivement des questions suivantes : les années terminales 67 et 55 dans les chroniques et les catalogues épiscopaux, et les années initiales 42, 39, et 30 ; commencement du gouvernement de Festus, voyage à Rome de Paul en 60, origine de la date 55 ; fête commune des apôtres le 29 juin 258, précédée d'une fête plus ancienne placée au 22 février, et rapport de ces deux dates avec la double fête de la chaire de saint Pierre ; arrivée de Paul à Rome le 12 février 61 et sa mort le 22 février

63 ; les τρόπαια des Apôtres au Vatican et sur la voie d'Ostie ; le tombeau commun de la voie Appienne ; Paul sur la voie d'Ostie ; l'église de Pierre sur le Vatican ; le sanctuaire *ad Catacumbas*. On voit par ce sommaire que M. E. a essayé de combiner des données historiques diverses avec les données liturgiques. C'était l'écueil d'une telle recherche. Les données liturgiques n'ont, pour ces anciennes fêtes, qu'un fondement historique médiocre ou nul. D'autres considérations ont présidé au choix des dates. Et il faut aussi se résigner à ignorer. La plus ancienne attestation d'une fête commune de deux Apôtres est dans Denys de Corinthe (Eusèbe, *H. E.*, II, 25) ; ce témoignage est des environs de 170, ce qui est une antiquité respectable pour un renseignement de ce genre. M. E. croit qu'il s'agit de la fête du 22 février. Pour M. Duchesne, comme je viens de le dire, cette fête est une christianisation de la fête païenne des ancêtres. M. E. croit au contraire qu'elle repose sur un calcul chronologique. La durée de l'épiscopat de Pierre n'a pas couvert un chiffre rond d'années. D'après M. E., elle nous serait donnée comme étant de 25 ans, 1 mois, 8 jours. Si l'on admet le 18 janvier, *XV Kal. Feb.*, comme date initiale, on obtient le 22 février, en ajoutant la fraction 1 mois 8 jours. Il faut compter le mois du *XV Kal. Feb.* au *XV Kal. Mart.* Malheureusement cette hypothèse repose sur des bases très fragiles. On peut contester à la fois le point de départ et le chiffre additionnel. Ce dernier est emprunté au catalogue Libérien, inséré dans le chronographe de 354. Il donne : *Petrus ann. XXV mense uno d. VIIII.* Il n'y a donc pas 1 mois 8 jours, mais 1 mois 9 jours. M. E. corrige d'après certains mss. du *Liber pontificalis*. Ici il aurait dû, au lieu de citer Lipsius, se reporter soit à l'édition Duchesne, soit à l'édition Mommsen. Dans cette dernière, on voit (p. XLIII par exemple) que les chiffres de la fraction dans le *Liber Pontificalis* sont *m. II d. III* ; le rédacteur les a empruntés au document que M. Mommsen appelle l'*Index*. Le chiffre *m. I. d. VIII* est donné par la troisième classe des mss., dont l'archétype a subi diverses retouches ; il est évidemment pris au catalogue Libérien. Il reste donc un doute. Mais le point de départ est encore plus discutable. Le *XV Kal. Feb.* (18 janvier) est fourni par le martyrologe hiéronymien. Or cette date n'a pas d'attaches romaines. Elle n'est pas admise avant le XVIe siècle à Rome. Elle n'est pas d'ailleurs attestée dans les livres de culte gallicans. Dans le sacramentaire de Gellone, elle est accompagnée de la mention *secundum Gallos*. M. Duchesne a expliqué que cette fête était celle du 22 février anticipée à cause du jeûne quadragésimal (*Origines du culte*, 267). Dans les pays gallicans les fêtes de saints étaient incompatibles avec le Carême. Le martyrologe hiéronymien doit cette mention au compilateur auxerrois. Enfin le lien même que M. E. veut établir entre ces dates et la fraction 1 mois 8 jours pourrait être de tout autre nature qu'il le suppose. Les chiffres des premiers pontificats n'ont aucune valeur historique. Si cette fraction avait un rapport avec la liturgie, ce rapport serait juste l'inverse de celui qu'il imagine. On

aurait déduit la notion 1 mois 8 jours du rapprochement des deux dates festales. Cet exemple suffit à montrer les difficultés dont est hérissé un tel sujet. Malgré le soin de M. Erbes à en rassembler les données, il prouve qu'on ne saurait trop mettre de circonspection à extraire quelques résultats historiques d'éléments liturgiques. Cette erreur est fréquente chez de zélés et imprudents catholiques. On est étonné d'y voir tomber un savant protestant qui poursuit de tout autres visées.

Un exemple de la survivance d'une fête païenne dans une fête chrétienne est cité par l'excellente *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, XLV (1903), n° 1, p. 63, à propos d'une brochure de M. R. Wünsch [**148** *bis*], *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, Leipzig, 1902. « Le point de départ de cette étude est un passage de l'historien arabe Al Hasan al Bûrînî, qui raconte, vers 1591, qu'au printemps, les Maltais pleuraient pendant trois jours la disparition d'une idole de saint Jean, qui était ensuite retrouvée et ramenée avec jubilation à son église. C'est manifestement la survivance chrétienne d'une cérémonie païenne, qui, selon l'auteur, était née de la combinaison de la fête sémitique d'Adonis avec les Anthestéries ioniennes. Adonis fut remplacé plus tard par saint Jean, et l'antique « pompe » gréco-punique se perpétue encore dans la procession de saint Grégoire qui a lieu tous les ans au mois de mars. »

Une transformation de fête païenne a été encore signalée par [**149**] H. Lämmerhirt, *Rosalien u. Pasqua Rosa* (*Neue Heidelberger Jahrbücher*, VIII [1898], 1-37). Boniface IV (608-615) établit au Panthéon dans les jours qui précèdent la Pentecôte une fête dont les rits les plus importants étaient tirés des anciennes *Rosalia* païennes. M. Lämmerhirt établit également un lien entre les *Rosalia* et les banquets funèbres chez les chrétiens. Cet article est intéressant pour l'histoire des origines de la Toussaint.

Une étude de H. Gaidoz [**150**], *La réquisition d'amour et le symbolisme de la pomme* (Ecole pratique des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques, *Annuaire 1902* ; Paris, imprimerie nationale, 1901 ; in-8 ; pp. 5-33), aurait sa place marquée dans une des chroniques de mon ami Ch. Michel. M. G. passe en revue l'emploi de la pomme comme message d'amour en Irlande et chez les Grecs ; tout le monde a présents les jolis vers de Virgile (*Buc.*, 3, 64) : « *Malo* me Galathea petit, etc. » M. G. a réuni un assez grand nombre de textes et de monuments figurés sur ce sujet devenu banal. La pomme figure dans des scènes de genre et dans les mains de nombre de jeunes gens ; elle est enfin un des attributs les plus fréquents d'Aphrodite. Puisqu'il cite la camée de Tryphon où sont représentées les noces de Psyché et de l'Amour, d'après la *Galerie mythologique* de Millin, pl. xli, fig. 198, il me permettra de lui indiquer, dans le même recueil, un bas relief du Musée britannique, pl. xlv, fig. 199. On y voit Psyché et l'Amour devant une table ; des serviteurs (dans lesquels Millin veut voir les Saisons ?) apportent divers objets, notamment des pommes et un lièvre ; je mentionne ce bas-relief à cause de l'association de la pomme et du

lièvre que M. G. signale dans un autre monument (p. 18). Suivant la méthode des folkloristes, M. G. nous conduit aux antipodes et y retrouve des pratiques analogues. De sa spirituelle conclusion, je citerai seulement ces lignes : « Les jeunes gens ne se lançaient pas des pommes parce que la pomme était un symbole d'amour : qu'en auraient-ils su, les pauvres, eux qui n'avaient pas étudié et qui ne connaissaient pas la symbolique ? Mais la pomme est devenue symbole d'amour parce que les jeunes gens se la lançaient par agacerie et que la pomme était ainsi comme l'arme de jet de l'amour. » P. 32.

Au milieu de cette étude, se trouve un chapitre intitulé : *La Vierge à la pomme* : c'est mon excuse de parler de la pomme ici. Une Vierge de cette catégorie est N.-D. de Benoîte-Vaux (diocèse de Verdun). D'après la tradition, dont il faudrait sans doute faire la critique, on trouva au XIe-XIIe siècle, une statue dans un bois. « L'image, point de départ du culte de Benoîte-Vaux, peut être une simple Vénus ou une autre déesse à la pomme. » L'interprétation chrétienne de monuments païens est un phénomène bien connu. A cet égard, comme le dit très justement M. G., le christianisme a été une religion de « superposition ». Le récit de la chute (où, d'ailleurs, il n'est pas question de pomme) et le parallélisme qui finit par s'établir entre Ève et Marie, la nouvelle Ève, permirent d'appliquer une exégèse facile aux « vieux saints », comme on appelle encore à la campagne les sculptures païennes. Mais M. G. suppose que la pomme mise dans la main de l'enfant ou dans la bouche du serpent est une déviation accessoire du symbolisme originel. Là, je cesserai de le suivre. Il convient, lui-même, que la pomme peut ici se confondre avec un autre symbole, le globe du monde (al. *Reichsapfel*) ; et ce symbole est fort ancien : avant de figurer sur l'arc de triomphe de Marc-Aurèle, il a été mis dans les mains d'un roi barbare qui l'offre à un César couronné, dans le célèbre camée de la Sainte-Chapelle (MILLIN, CLXXIX, 677 ; très souvent reproduit). Quel que soit le prince représenté ici, le camée n'est pas postérieur à l'avènement de Tibère (cf. C. ROBERT, *Hermes*, XXXV [1900], 663). D'autre part, la pomme est placée dans la gueule d'un dragon, dans des lampes chrétiennes beaucoup plus anciennes que les premiers exemplaires de la Vierge à la pomme ; cf. HÉRON DE VILLEFOSSE, *Bul. de la Soc. des antiquaires de France*, 1893, pp. 261-267 et les deux fig.

Deux observations pour terminer. La traduction française de l'*Anthologie grecque* est, je crois, l'œuvre de Dehèque. M. Gaidoz eût pu citer son prédécesseur le plus récent, bien que son travail laisse à désirer : B. O. FOSTER, *Notes on the symbolism of the apple in Classical antiquity*, dans le t. X (1899) des *Harvard studies in Classical philology*, pp. 39-55.

Un autre exemple de l'adoption par les chrétiens d'un type iconographique païen a été signalé par E. BABELON [**151**], *Bul. de la Soc. des antiquaires*, 1900, 173 suiv. Tous les archéologues connaissent les

statuettes désignées par le nom de déesses-mè res ; elles représenten une femme voilée allaitant son enfant ou le tenant dans ses bras : ce sont des dérivations tardives d'un original égyptien, Isis avec Horus. Or le P. Delattre en a trouvé des exemplaires dans des tombes chrétiennes à Carthage ; de plus, un spécimen a été découvert dans une tombe byzantine du xe siècle aux environs de Philippopolis (reproduit en photogravure, *ibid.*, 1901, 239). Il faut donc admettre que ces figurines ont été interprétées comme des représentations de la Vierge. D'après M. Babelon, elles sont trop nombreuses à Carthage pour être des statuettes anciennes, utilisées à l'époque chrétienne. On continuait à en fabriquer en se servant d'anciens moules ou de moules traditionnellement renouvelés.

Puisqu'il est question de statues antiques tranformées en statues de saints, j'en citerai encore deux exemples. On ne saurait trop multiplier ces rapprochements. Dans les *Mittheilungen* de l'Institut archéologique allemand à Rome, XII, n° 1, [**152**] W. Amelung étudie un saint Sébastien de Sainte-Agnès in Agone et un saint Joseph du Palais Sacripante. Ce sont des antiques. Le premier était un Jupiter ; le second, dont les traits rappellent ceux d'Antonin le Pieux, représentait un grec et non un romain d'après le costume.

La canonisation des païens s'est faite par bien des voies. La plus connue est le baptême des monuments, statues, stèles, etc., dont nous venons de voir des exemples. En voici une autre, qui mérite de ne pas passer inaperçue. M. L. L[éger] signale dans la *Rev. critique*, 1897, II, 434, un travail de M. C. Jirecek [**153**] sur l'élément chrétien dans la nomenclature topographique des pays slaves. On y voit que Procope mentionne un château τοῦ ἁγίου Τραϊανοῦ : ἅγιος est une traduction de *diuus*.

L'assimilation d'éléments païens dans le culte chrétien peut avoir encore pour principe des analogies verbales. On trouvera dans la *Revue des Études anciennes*, I [1899], 47, un exemple curieux de « la longue persistance d'un culte à la fois immobile et changeant » : C. Jullian, [**154**] *Sainte Victoire*. Telle est la patronne de Volx (Basses-Alpes), dans l'ancien domaine des Voconces. Or dans cette région, on a trouvé la plus grande partie des inscriptions consacrées à la Victoire dans la Gaule méridionale, l'une d'elles à Volx même. D'autre part, la divinité celtique des Voconces la plus notable est la *Dea Andarta*. Or Dion Cassius (LXII, 6 et 7) nous apprend que le nom gaulois de la Victoire était Ἀδράστη, Ἀνδράστη, Ἀνδάτη. En tenant compte des fautes de copiste et de l'inexactitude probable de la transcription, ces formes paraissent cacher *Andarta*. On a donc *Andarta* = *Victoria* = sainte Victoire.

Dans le même article, M. Jullian montre que le Mont-Sainte Victoire, près d'Aix, s'est appelé *Ventur*, *Venturius*, *Ventùri*, jusqu'au xviiie siècle : c'est le même nom que le mont Ventoux (*deo Vinturi*, Mirabel, *C. I. L.*, XII, 1341). A partir du xviie siècle, la légende de Marius

s'empare du pays et *Ventùri* devient *Victoire*. On voit comment les « traditions » s'établissent. Il n'est pas inutile de le constater dans le pays des saintes Maries.

Il faut ajouter ici, à cause de la lumière qu'elles jettent sur les relations du christianisme avec la culture barbare, les deux études de L. Duvau, [155] *Formation de la mythologie scandinave*, *Journal des savants*, 1898, nov., pp. 695 suiv. ; et : [156] *Mythologie figurée de l'Edda*, *ib.*, oct. 1901. Dans la première, qui pourrait aussi bien s'intituler *Celtes et Vikings*, M. D. montre comment les relations ont pu s'établir entre les deux races. Les moines irlandais, hardis et passionnés de solitude, ont été au-devant des gens du Nord. Les îles Hébrides, les Orcades, les Shetland, les Féroë formaient autant d'étapes entre l'Irlande et l'Islande ou la Norvège. Le nom des *papas*, c'est-à-dire des moines, a laissé sa trace dans des noms géographiques sur toute cette route et jusqu'en Norvège. D'autre part, les Vikings vinrent en Irlande et y fondèrent des établissements durables, comme le royaume de Dublin. Il devaient rester dans l'île pendant plus de deux siècles, de 807 à la bataille de Clontarf (1014). Quand vers le deuxième tiers du IXe siècle, ils découvrent et peuplent l'Islande, ils arrivent de Norvège, mais aussi d'Irlande, et, avec eux, on trouve parmi leurs compagnons, leurs femmes ou leurs esclaves, des Irlandais authentiques. Déjà s'était opéré un mélange des deux races. Les Vikings n'étaient pas en effet seulement des guerriers, mais aussi des commerçants actifs et avisés ; tel d'entre eux se fait enterrer à Colonsay (Hébrides) avec ses armes et avec la balance qui lui servait à peser les lingots d'échange. Ils devaient donc chercher à nouer des relations pacifiques avec les populations indigènes et voisines. Ces hommes qui avaient le goût de la poésie et l'instinct de la culture littéraire ne pouvaient manquer d'être impressionnés par la science des moines irlandais. Aussi leur vie et leur littérature durent se laisser pénétrer de christianisme.

M. D. a cité des exemples des confusions qui s'opéraient parmi eux. « Sans se faire baptiser, les Scandinaves pouvaient recevoir la *prima signatio*, qui faisait d'eux des catéchumènes admis à se mêler plus librement à la vie des chrétiens, à assister à des cérémonies dont ils comprenaient plus ou moins bien le sens mystique, mais dont le souvenir restait gravé dans leur esprit. C'est ainsi que l'on trouve dans l'Islande païenne une sorte de baptême, dont il est déjà question dans l'Edda : on aspergeait d'eau l'enfant, en lui donnant le nom qu'il devait porter. » Les liturgistes ne manqueront pas de noter ici l'usage gallican de la *prima signatio*. Ailleurs, on nous dit qu'« Odin, envoyant ses gens en expédition, avait accoutumé « d'étendre les mains sur leur « tête et de leur donner sa bénédiction. » Le mot que nous traduisons par « bénédiction », n'est pas islandais » ; c'est un mot irlandais « qui vient lui-même du latin *benedictio*. »

Un singulier mélange se produisait dans ces cerveaux. Un colon de l'Islande, petit-fils d'un roi irlandais par sa mère, baptisé et élevé

dans la religion chrétienne, invoque Thor, et, sur le point d'aborder, lance l'image de ce dieu ; il débarque au point où le flot l'a poussée, mais il appelle « Cap du Christ » le promontoire voisin. Tel autre élève une église à saint Columba et place de la terre consacrée par l'évêque sous les piliers d'angle ; il appelle « fiord Saint-Patrice », l'anse où il accoste ; ses enfants ne sont pas baptisés, « mais ils croyaient en saint Columba ».

On comprend que les skaldes, dont la vie et les fonctions paraissent s'inspirer de celles des poètes de cour, les *filid* irlandais, aient mêlé aux légendes mythologiques du Nord les idées et les légendes chrétiennes. C'est ce qu'a montré M. Bugge, dans des études originales qui ont été très discutées, mais qui reposent, semble-t-il, sur un noyau de faits positifs.

Le second article de M. Duvau traite un point particulier.

Dans l'île de Man et sur la côte Nord-Ouest de l'Angleterre qui lui fait face, existent des croix de pierre, sculptées, aux représentations singulières. On y voit la Vierge Marie et l'apôtre Jean au pied de la croix, et en même temps le cheval Grani, de Sigurd ; le forgeron Reginn forgeant l'épée de Sigurd ; Sigurd faisant griller le cœur de Fafnir, le géant gardien de l'or du Rhin ; Sigurd entendant le langage des oiseaux (croix de Halton, Lancastre) ; — Jésus crucifié, laissant couler de sa blessure le sang, avec Madeleine tenant le vase des parfums d'embaumement ; et, sur une autre face, Loki enchaîné au-dessous de la vipère dont le venin dégoutte dans le bassin que tient sa femme (le Crépuscule des dieux) (croix de Gosforth). M. D. rapproche de ces représentations celles du coffret de Clermont, conservé au Musée britannique. Les plaques d'ivoire qui le forment nous montrent les scènes suivantes : l'adoration des mages ; Wéland tenant dans ses tenailles le crâne de son ennemi, dont il va faire une coupe ; Egill, son frère, lui préparant des ailes avec la dépouille des oiseaux ; l'enfance de Romulus et de Rémus, nourris par la louve ; un épisode de la prise de Jérusalem par Titus ; les Juifs quittant leur ville pour l'exil. « Cette extraordinaire juxtaposition de souvenirs de toute origine » donne « une idée de ce que pouvait être la culture d'esprit des Northumbriens du VIIIe siècle. »

Mais la partie la plus intéressante pour nous de l'article de M. D., et je crois la plus neuve, concerne le mythe d'Odin au gibet. Déjà la crucifixion de Gosforth pouvait être interprétée par les Vikings comme un épisode de leur mythologie : Baldr, dressé dans l'assemblée des dieux et frappé à l'aide d'un brin de gui, avec la femme tenant le flacon où sont recueillies les larmes de toutes choses. Mais Odin et le Christ ont encore plus de rapport dans une strophe de *Havámál* (str. 138) ; Odin dit : « Je sais que je pendis à l'arbre, au souffle du vent, neuf nuits entières, blessé par l'épée, donné (offert en sacrifice) à Odin, moi-même à moi-même ». M. D. prouve que la pendaison des victimes est un usage caractéristique des Germains, et que le coup de lance,

le coup donné par une arme, est caractéristique des victimes offertes à Odin. Ce sont des éléments païens. Mais un « dieu se sacrifiant à lui-même pour obtenir la science et la sagesse dont il fera part aux hommes qu'il protège, c'est là une idée qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le monde germanique ; c'est, au contraire, l'idée essentielle du christianisme telle que pouvaient la comprendre des hommes à qui l'idée du péché originel, et, par suite, celle de la rédemption, était étrangère. A la notion précise, mais pour eux inintelligible, d'un dieu mourant pour le salut des hommes, les Vikings substituèrent la notion d'un dieu mourant pour leur bonheur. »

Par une dernière confusion, l'arbre du monde, le frêne d'Yggdrasill, ayant été identifié au gibet d'Odin, un poète de l'Edda le décrit en des termes inexplicables par la mythologie germanique. C'est qu'il l'a décrit en ayant sous les yeux les croix runiques de Northumbrie et d'Ecosse, sur lesquelles étaient sculptés des feuillages où se jouaient des animaux de toute sorte, aigles, écureuils, etc.

J'ai cru devoir résumer longuement ces ingénieuses recherches. Elles touchent à trop de questions de culture, de littérature et d'art pour rester inconnues des historiens des religions. C'est un incident curieux de l'influence exercée par le christianisme sur les peuples du Nord.

Une étude a paru sur la légende et le folklore de saint Nicolas. Elle est en flamand, qui prétend bien à tort être une langue mondiale : [**157**] *De H. Nikolaas in het Folklore*, door Dr Jos. Schrijnen, leeraar aan het bissch. Kollege te Roermond ; Roermond, 1898, 45 pp. Je ne la connais que par un compte rendu publié par M. Mansion dans le *Bulletin bibliographique du Musée belge*. Comme je n'ai pas l'intention d'apprendre le flamand, je cite M. Mansion.

« La popularité dont jouit saint Nicolas s'étend aussi à d'autres saints, dont les fêtes se célèbrent depuis le mois de novembre jusqu'à la première moitié de janvier. Cette période correspond assez exactement à celle pendant laquelle les anciens Germains célébraient leurs fêtes les plus importantes, pour implorer la protection de Wôdan, le dieu de la fertilité. Rien d'étonnant à ce que, depuis la Saint-Martin (11 novembre) jusqu'à l'Epiphanie (6 janvier), nombre de fêtes chrétiennes aient pris la place des anciennes fêtes païennes, conservé des traces nombreuses de leur origine première. Plusieurs traits de la légende de Saint Nicolas semblent remonter au paganisme, notamment cette coutume de mettre un soulier *dans la cheminée*, pour que le grand saint vienne y déposer *par la cheminée* les présents dont il est si prodigue ;... ainsi que l'habitude de préparer du foin pour la monture de saint Nicolas. Le parallélisme est frappant entre ce cheval et le Sleipnir d'Odin... La sonnette et la verge de saint Nicolas paraissent être d'origine païenne... La parenté des fêtes chrétiennes du « Joeltijdperk » et des fêtes païennes de la même date est désormais incontestable. »

3° *Notes diverses d'hagiographie.* — Aux trois anciens sermons con-

nus pour la fête de la chaire de saint Pierre (Aug., app., 190 et 191; Léon apocryphe, *P. L.*, LIV, 505), dom Morin [158], *Rev. bén.*, XIII (1896), 343, en ajoute un quatrième qui a pu être prononcé à Rome, sous le pape Hilarus (461-468) devant l'empereur Anthemius. Il le publie d'après deux mss. du Musée britannique, Add. 30853 et 30844 (xie-xiie siècle).

Incipit : *Natale cathedrae sancti Petri primi apostoli est quod pia deuotione sancta celebrat ecclesia.* Explicit : *ut ad aeternum regnum intaesi perueniamus.*

L'histoire de saint Pierre a été illustrée par des plaques de marbre gravées au trait et provenant de l'ancienne Chersonnèse. Ces dalles ont servi de balustrades ou de parapets. Elles sont conservées au Louvre (texte de Jn., xxi, 6 : βάλετε...) ; et au Musée de Saint-Pétersbourg (probablement la scène de Mt., xiv, 31) : [159] Michon, *Bul. de la Soc. des antiquaires*, 1900, 332.

Dans les *Mélanges Cabrières*, t. I (voir *Revue*, V, [1900], p. 179), L. Duchesne a publié un article sur : [160] *Le Forum chrétien.* L'auteur étudie successivement les traditions apostoliques, relatives au pavé de la Voie sacrée et à la prison Mamertine ; les églises du Forum : Saint-Côme-et-Damien, Saint-Hadrien, Sainte-Marie-Antiqua, Saints-Serge-et-Bacchus, Saint-Antoine, Sainte-Marie in Cannapara, Saint-Laurent in Miranda ; les cérémonies liturgiques qui avaient le forum pour théâtre.

J. Bidez [161] a déchiffré quelques feuillets palimpsestes d'un ms. récemment donné par M. Franz Cumont à la bibliothèque de Bruxelles ; il y a trouvé des textes hagiographiques intéressants : martyre de saint Blaise, découverte et translation du chef de saint Jean-Baptiste, actes et passion de l'apôtre Thomas, passion de saint Démétrius, vies et miracles des saints Côme et Damien. Ce sont des textes connus et publiés. Les deux morceaux nouveaux, et dont M. B. nous donne l'édition princeps, sont un panégyrique de saint Polycarpe, attribué à saint Jean Chrysostome, et une version nouvelle de la vie de saint Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre de l'Arménie. Le fragment de panégyrique est important, parce qu'il suit de près, dans le récit du supplice, la lettre de l'église de Smyrne. Il contient les mots περιστερὰ καί qui ont soulevé bien des discussions, sont omis par Eusèbe et généralement rejetés par les modernes. — *Description d'un ms. hagiographique palimpseste avec des fragments inédits* (*Bulletins de l'Ac. royale de Belgique*, n° 7, j^t 1900) ; Bruxelles, Hayez, 1900; 48 pp. in-8.

[162] Millet a signalé dans la Métropole de Mistra (commencement du xive siècle) des peintures reproduisant la passion de saint Démétrius, patron du lieu. Cette représentation « est unique. Elle fournit des données précieuses, non seulement à l'iconographie des vies de saints, mais à l'hagiographie elle-même ; car, jointe aux documents littéraires, elle permet de mieux saisir l'évolution de la légende ». *Annuaire de l'École des hautes études, 1898* (Paris, 1897), p. 82.

C.-A. Bernoulli a étudié : **163** *Die Heiligen der Merowinger* : Tubingen, 1900; xvi-336 pp. in-8. Dans une première partie, M. Bernoulli étudie les récits hagiographiques : d'abord les souvenirs contemporains, comme ceux de Sulpice Sévère sur saint Martin, d'Ennodius sur Epiphane, d'Eugippius sur saint Séverin, les biographies de Fulgence de Ruspe et de Césaire d'Arles, les hagiographes romains Rufin et Grégoire le Grand ; puis, les œuvres issues de l'information, celles de Fortunat, de Grégoire de Tours, et de leurs successeurs ; enfin, les légendes que M. B. classe en légendes merveilleuses, légendes topographiques (évangélisation de telle ville, de telle région), légendes historiques (sainte Geneviève, sainte Gertrude, saint Oswald, le Martin épique et mystique). Généralement, l'auteur résume, avec netteté et agrément, les textes et les caractérise d'un mot bref et presque toujours juste. Dans la troisième subdivision, il veut interpréter par la mythologie les légendes : saint Georges est Mithra ; saint Nicolas, Neptune ; saint Oswald, Wodan ; sainte Geneviève pourrait être Freja, et ainsi de suite. La deuxième partie a pour sujet le culte des saints. Nous avons d'abord un dépouillement des documents et la revue géographique des tombes saintes, pour l'époque mérovingienne. Ce travail rendra service. Les derniers chapitres traitent des reliques, des patronages locaux, des amulettes, des objets miraculeux, etc.

Nous trouvons dans le *Rapport sur les travaux pendant l'année 1897-1898* du séminaire historique de l'université catholique de Louvain (Louvain, J. van Linthout, 1899, 75 pp. in-18), un travail de [**164**] Geraets sur un groupe important de passions de la Gaule Belgique. C'est une heureuse application de la méthode analytique et de la critique littéraire à ce genre de compositions. Les passions étudiées sont : trois passions de Saint-Quentin (Q^1, Q^2, Q^3), les passions des saints Crépin et Crépinien à Soissons (*CC*), Fuscien et Victorice à Amiens (*FV*), Rufin et Valère à Soissons (*RV*), Piat à Tournai (P^1), deux passions de saint Lucien à Beauvais (L^1, L^2). La plupart de ces passions ont été rédigées d'après un schéma uniforme. Ce schéma se retrouve certainement dans d'autres pièces et il peut donner une idée de la méthode à suivre dans cet ordre de recherches. Aussi je le reproduis ci-dessous. Il caractérise tout un âge de documents. Les passions étudiées par M. Geraets sont représentées par leurs sigles (Q représente $Q^1 Q^2 Q^3$; L, L^1 et L^2).

I. Introduction : oratoire] Q^2 Q^3 P^1 L.

II. Biographie.

1° *Origine*.

1. Lieu de naissance ; Rome] Q CC P^1 L^1.
2. Parents nobles] Q CC P^1 L^1.

2° *Qualités* :

1. Noblesse qu'elles assurent au saint] Q^2 L^1.

2. Talents naturels] P^1 *L.*
3. Eloge général des vertus] P^1 *L.*

3° *Apostolat :*

1. Mission de Rome] *Q CC FV* P^1 *L.*
2. Compagnons d'apostolat] *Q CC FV* P^1 *L.*
3. Contrée où les saints se rendent : Gaule] *Q CC FV* P^1 *L.*
4. Prédication par l'exemple] *Q CC FV L.*
5. Prédication par la parole :
   a) But] *Q CC FV* P^1 *L.*
   b] Unité de Dieu] *Q* P^1 *L.*
   c) Trinité] Q^2 Q^3 P^1 L^1.
   d) Incarnation] *Q* P^1.
6. Prédication appuyée par des miracles] *Q FV L.*
7. Résultats de la prédication] *Q CC* P^1 *L.*

3° *Martyre :*

1. Persécuteurs :
   a) Empereur] *Q CC FV RV* P^1 L^1.
   b) Gouverneur] *Q CC FV RV L.*
   c) Envoyés spéciaux militaires] P^1 *L.*
2. Raison de la persécution :
   a) Générale] *Q CC FV* P^1 *L.*
   b) Particulière aux différents saints] *Q CC FV RV L.*
3. Arrestation :
   a) Occupation du saint à l'arrivée des persécuteurs] *CC FV RV* P^1 *L.*
   b) Attitude du saint à la vue des persécuteurs :
      α) Continue à prêcher] P^1 *L.*
      β) Rend grâces à Dieu] P^1 *L.*
      γ) Prend la fuite] *RV* P^1 *L.*
4. Condamnation et exécution sommaire des compagnons] *FV* P^1 *L.*
5. Procédure :
   a) Interrogatoire :
      α) Nom de l'interrogateur] *omnes.*
      β) Motif d'accusation : magie] *omnes.*
   b) Réponses :
      α) Profession de foi pour l'édification du peuple] *omnes.*
      β) Reproches faits à l'empereur ou aux persécuteurs] *omnes.*
   c) Épreuves :
      α) Raison] *omnes.*
      β) Nature :
         1. Flagellation] *Q CC RV* P^1 *L.*
         2. Emprisonnement] *Q CC FV RV.*
         3. Tortures] *Q CC FV RV* L^1.

γ) Attitude :
1. Fermeté] *omnes.*
2. Profession de foi] *Q CC FV* P^1 *L.*
3. Miracles] *Q CC RV.*

6. Supplice :
a) Nature : décapitation par le glaive] *omnes.*
b) Miracles qui accompagnent :
α) Lumière céleste] *Q FV* P^1 *L.*
β) Voix céleste] *Q* P^1 *L.*
γ) Céphalophorie :
1. Procédé] *FV L.*
2. Distance parcourue] *FV L.*
3. Motif : choix du lieu de sépulture] *FV L.*
c) Date : jour] *Q CC FV* P^1 *L.*

4° *Honneurs posthumes :*
1. Sépulture : Mode :
a) Aromates et bandelettes] *Q* P^1 *L.*
b) Sépulcre neuf] *omnes.*
2. Conversions] Q^3 P^1 *L.*
3. Erection d'un monument, oratoire ou chapelle] *Q CC* P^1 *L.*
4. Miracles] *Q CC* P^1 *L.*

III. Conclusion. — Louanges du saint et doxologie] *omnes.*

Un tableau de ce genre montre quels textes ont le plus de chances d'être plus antiques et inversement. Dans ce cas particulier, Q^1 paraît être le modèle des autres pièces. En attendant une théorie et une histoire littéraire complète de ce genre de composition, des travaux comme celui de M. Geraets, accompagnés d'explications et de références, aident à se faire une idée précise d'une partie de cet ensemble touffu.

Il faut signaler le mémoire de Prou et Chartraire [**165**], *Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens*, Société des antiquaires de France, *Mémoires de 1898*, pp. 129-172. Il contient, entre autres pièces, un procès-verbal de translation de reliques, le 16 août 1192 (pp. 135 suiv.), et des authentiques anciens qui forment une série paléographique très intéressante comprenant 160 numéros.

J'en cite quelques-uns : « De praesipio Dni, De sepulchro Dni, De monte Oliuite,... Caluariae » (semi-onciale du viiie siècle) ; « Suffragia angelorum; ... I sunt reliquie beati Ierolimi confessori » (longue cursive du viiie siècle) ; « ... quadraginta milia infancium et lactancium que Herodis iussit interficere » (n° 65 ; mérovingienne) ; « In Di nomine incipiunt patricinii. Hoc st nom eorum : scs Petre et scs Martinus et scs Geneueue », et au dos : « et scripsit Bernoinus prb indignus peccatur » (ixe siècle) ; au n° 122, on trouve une énumération et à la fin : «... sunt hic <et> alie multorum scorum reliquie, sed

nescimus quorum. » Quelques-unes de ces reliques proviennent de Saint-Riquier : « Hic s̄ reliquie sc̄i Andree quos Angilbertus abba detulit » (écriture du IXe siècle).

Les questions de méthode doivent avoir la première place dans cette *Revue*. C'est pourquoi j'ai transcrit le schéma de M. Geraets. Pour la même raison, je signale le feuilleton de E. M. de Vogüé, dans le *Journal des Débats* du 8 oct. 1901 : [**166**] *Le miracle de Kontchanskoïe*. Ce n'est pas un roman, mais essentiellement la traduction de deux extraits du grand journal russe, le *Novoiè Vrémia*. La Russie est d'une grande importance pour l'histoire des religions. Sauf que les thaumaturges y voyagent par le chemin de fer et que leurs miracles nous sont annoncés par le télégraphe, ce pays représente un état social et intellectuel fort analogue au milieu qui a vu naître les phénomènes que nous étudions. C'est donc un témoin et une contre-épreuve pour nos hypothèses et nos déductions. Je citerai le plus possible les textes : rien ne vaut l'impression directe.

Le nom du P. Jean Ilitch Serguieff, plus couramment appelé le P. Jean de Cronstadt, est connu en Occident pour son influence religieuse et les miracles qu'on lui attribue. Le *Novoiè Vrémia* du 1/14 sept. 1901 plaçait en tête de ses télégrammes une dépêche racontant qu'il était venu inaugurer une église élevée par le comte Souvaroff à la mémoire de l'illustre capitaine, dans la bourgade de Kontchanskoïè, près de Borovitchi, gouvernement de Novgorod. Pendant le déjeuner qui suivit, on lui apporta une femme inerte, « atteinte de paralysie depuis sept ans ». Il demanda d'abord comment elle se nommait. Il se leva devant elle, la regarda fixement et lui commanda d'une voix forte d'ouvrir les yeux. Après quelques répétitions de ce commandement, Avdotia — c'est le nom de la paralytique — ouvrit les yeux. — « Regarde-moi droit « dans les yeux, dit le Père Jean. Maintenant, signe-toi. » Et, lentement, avec un grand effort, la malade essaya de faire le signe de la croix. « Signe-toi encore, encore une fois ! » Et la malade se signa d'un geste déjà plus assuré. — « Lève-toi », dit le Père Jean ; et elle se leva. Ensuite, le Père retourna à sa place et enjoignit à la malade d'approcher. — « Maintenant, embrasse-moi », dit le Père Jean. La femme qui gisait tout à l'heure comme un cadavre s'approcha et se laissa aller sur l'épaule du Père Jean. — « Va et prie, Avdotia », dit le Père en la bénissant. Après avoir reçu sa bénédiction, la femme sortit sans le secours de personne. Ceci s'est accompli sous les yeux de plus de soixante-dix assistants, qui n'ont pu retenir leurs larmes. »

Six jours après, le *Novoiè Vrémia* du 7/20 sept. publiait au bas de la quatrième page, « à une place où les rectifications ne touchent pas un sur cent des lecteurs », une lettre à la rédaction, signée par le capitaine D. Anitchkoff, propriétaire à Borovitchi, membre du comité Souvaroff. Il raconte ce qui suit :

« Pendant l'office, et plus précisément au moment où l'on récitait le Symbole des Apôtres, je sortis du chœur et me dirigeai vers la porte

de sortie, au fond de l'église. Là, se tenait, entre autres, une jeune paysanne, qui paraissait en parfaite santé ; mais, dans l'instant où je me trouvais derrière elle, cette femme chancela soudain et tomba dans mes bras. Quelques autres personnes et moi, nous la tirâmes dans le coin et nous la couchâmes sur le sol. La femme était évanouie et gisait tranquillement, les yeux clos. Son mari survint bientôt, lui plaça quelque chose sous la tête, et dit : « Ce n'est rien, Votre Honneur. « Elle est sujette à ces accès. Cela lui arrive souvent : elle git quelque « temps et se relève. Auparavant, elle avait des contractions : mainte- « nant elle est de plus en plus tranquille. » Il ne fut question d'aucune paralysie. Une heure et demie après, comme nous étions assis à déjeuner dans la salle de l'école, quatre personnes — dont le mari — apportèrent cette femme, toujours évanouie. Je me levai, je m'approchai du Père Jean, et je vis toute la scène de la « guérison ». Tout ce qu'on en a dit dans le télégramme est exact. Il faut faire la part de la violente surexcitation qui s'empara de tous, pendant les quarante-huit heures que le Père Jean de Cronstadt passa parmi nous. Il n'y a pas de mots pour décrire l'enthousiasme du peuple : les cris, les larmes, la presse, tout agissait sur le système nerveux au delà de ce qu'on peut imaginer... Et, dans ces conditions, voici qu'on apporte en présence de tous une femme, et qu'elle sort trois minutes après, en marchant seule ! Impression foudroyante, pleurs, sanglots... Et le mot de miracle vole de bouche en bouche. Le lendemain, on racontait à l'une des extrémités du district la guérison d'une paralytique —, à l'autre, on parlait de la vue recouvrée par un aveugle-né. »

Il n'y a pas un mot à ajouter.

4° *Pèlerinages.* — Les directeurs du *Corpus* de Vienne ont eu une idée excellente de comprendre dans leur collection un volume d'*Itinera hierosolymitana* et aussi d'en confier l'exécution à M. Paul Geyer : [**167**] *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, ex recensione Pauli Geyer ; Vindobonae et Pragae, Tempsky ; Lipsiae, Freytag ; XLVII-480 pp. in-8.

Nous avons maintenant réunies les pièces suivantes : *Itinerarium Burdigalense* ; *Siluiae peregrinatio* ; *Petrus d. de locis sanctis* ; *Eucherius* ; *Theodosius* ; *Breuiarius de Hierosolyma* ; *Antonini Placentini Itinerarium* (les deux recensions reconnues par M. Gildemeister) ; *Adamnanus* ; *Beda, de locis sanctis.* Les recherches de M. Geyer ont amené la connaissance de plusieurs mss. ignorés de ses devanciers : un pour Eucher, un pour le *Breuiarius de Hierosolyma* ; il en a étudié jusqu'à dix-huit pour Adamnanus et en a retenu quatre principaux.

Le joyau du volume est le récit attribué à Silvie, la sœur de Rufin. Les deux éditions données par M. Gamurrini prêtaient à diverses critiques. Celle de M. G. repose sur une étude minutieuse de l'unique ms. L'attribution à Silvie est des plus incertaines. Elle repose sur un passage de l'Histoire lausiaque où il est dit de Silvie qu'elle connaissait à merveille les Écritures et les commentaires des Pères grecs et latins.

Le récit que nous possédons ne décèle aucunement une science aussi étendue. M. G. va plus loin. Il conclut des paroles de l'évêque à la pélerine, p. 57, 29, qu'elle savait très mal le grec : « In hodie hic hortus aliter non appellatur, graeco sermone nisi *cepos tu agiû iohanni*, id est quod uos dicetis latine *hortus sancti Ioannis*. » Mais cette traduction spontanée peut être une simple politesse de l'évêque. Le fait que le dialogue avait lieu en latin, non en grec, pourrait seul avoir quelque intérêt. L'incorrection des formes grecques employées ne prouve pas beaucoup non plus. Il faudrait pouvoir faire le départ des erreurs des copistes : notre ms. est du XIe siècle et il y a des indices de changement dans l'orthographe du texte (p. IX). Il est commode de garder le nom de Silvie. La seule chose qu'on puisse affirmer est la composition du récit par une femme gauloise vers 385.

Les savants qui s'occupent de l'histoire de la Terre sainte trouveront dans ce volume une base solide pour leurs travaux. M. G. a reproduit en fac-similé phototypique les figures qui accompagnent le récit d'Adamnanus, d'après les dessins d'Arculfus : l'église du Saint-Sépulcre et les trois églises adjacentes (p. 231) ; l'église du Mont Sion, à laquelle on rattachait les souvenirs de la dernière cène, de la Pentecôte et de la mort de la Vierge (p. 244) ; l'église de l'Ascension, sur le mont des Oliviers (p. 250) ; l'église du puits de Jacob et de la Samaritaine, en dehors de Sichem (p. 271). Ces figures sont tirées du ms. latin de la Bibliothèque nationale 13048, du IXe siècle, qui, inférieur pour le texte au ms. 458 de Vienne, du Xe siècle, a conservé plus fidèlement les dessins de l'archétype. Bède, dans la compilation qu'il a faite d'Adamnanus, d'Eucher et d'Hégésippe, a emprunté ces dessins à son devancier. Il est bon de noter que Arculfus a examiné le saint suaire et l'a vu résister au feu ; nulle part, ce voyageur curieux et diligent ne mentionne d'image.

Th. ZAHN a profité d'une circonstance qui n'est sans doute pas encore tout à fait oubliée, pour écrire sur : [**168**] *Die Dormitio sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus* (Leipzig, Deichert, 1899 ; 56 pp. in-8 ; prix : Mk. 0, 80). Une ancienne tradition voit dans le jeune homme *amictus sindone super nudo* (Mc., XVI, 51) et qui suivait Jésus entraîné par les soldats, l'évangéliste Marc. Sur ce point de départ, qui n'a rien de certain, M. Z. greffe une première hypothèse : ce jeune homme était de la maison où le Christ venait de célébrer la dernière cène. Cette maison est donc celle de Marie, mère de Jean Marc, dans laquelle plus tard saint Pierre devait se réfugier en sortant de prison (*Act.*, XII, 12). Deuxième hypothèse : c'est la maison du cénacle, où l'Esprit est descendu sur les Apôtres. On a placé de bonne heure la maison du cénacle sur la montagne dite de Sion, c'est-à-dire au midi de la colline occidentale de Jérusalem. Or on trouve là aujourd'hui la *Dormitio sanctae Virginis*. Donc il y a eu une confusion. La maison de Marie et de Jean Marc est devenue la maison de Marie et de Jean, son fils adoptif. — Cette cascade d'hypothèses est ingénieusement disposée

et éclairée de tous les reflets d'une érudition brillante. Mais la conclusion est de celles qu'on ne peut ni discuter ni réfuter. Nous sommes dans le domaine de l'inconnaissable.

Paris.

PAUL LEJAY.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

III. EXÉGÈSE. 1. Ne négligeons pas de signaler, bien que nous arrivions tard, le second volume (cf. *Revue*, II, 561) des lectures bibliques publiées par M. C. G. MONTEFIORE (*The Bible for home reading*. Part. II. London, Macmillan, 1899; in-8, XXVII- 799 pages). Cette seconde partie contient les extraits des livres sapientiaux et prophétiques, du psautier et des Apocryphes (deutérocanoniques). Un chapitre d'introduction générale a pour objet l'histoire et la littérature juives entre 430 et 130 avant notre ère. Cet aperçu général se lit aisément et contient tout ce qui convient dans une publication de ce genre. Il est bien entendu que c'est un livre élémentaire ; mais on y trouve beaucoup de vraie science, avec une préoccupation morale dans le choix et l'explication des lectures. Un seul passage du Cantique (VIII, 6-7) est cité, mais l'on indique la raison d'être de cet écrit dans la Bible. Les extraits des Proverbes sont abondants ; de même ceux de l'Ecclésiastique ; Job en traduit en entier; on a des morceaux choisis de l'Ecclésiaste, avec un jugement très modéré sur le caractère du livre; les lectures des prophètes sont très bien commentées. Esther et Jonas sont analysés sous cette rubrique : contes religieux ; on dit, à propos d'Esther, qu'il ne faut pas en prendre les sentiments à l'égard des nations ; Jonas étant bien plus édifiant qu'Esther, on le reproduit intégralement; c'est la contrepartie d'Esther, le zèle pour la conversion des gentils, prêché au nom du Dieu universel. La plupart des psaumes ont été composés entre le temps d'Esdras et celui des Machabées : on en reproduit un grand nombre, prières au temps de l'affliction, psaumes de communion avec Dieu, d'action de grâces, de pèlerinage, prières pour le roi, psaumes didactiques, éloges de la loi, psaumes de louange ; une étude spéciale est consacrée au ps. LI (*Miserere*). Les dernières lectures sont prises de Daniel et des deux livres des Machabées. Daniel est un livre de circonstance, d'une très grande valeur religieuse ; on le traduit tout entier, en y joignant les notes indispensables. Les deux volumes de M. Montefiore forment une histoire sainte instructive, édifiante, où la critique, sans perdre ses droits, est au service d'un esprit religieux très sincère et très élevé.

1. Voir *Revue*, VII (1902), 253.

2. L'analyse de Josué est beaucoup plus compliquée que celle du Pentateuque, les sources ayant été moins respectées dans la compilation, et le travail rédactionnel ayant été poussé plus avant. On a même soutenu récemment que, pour Josué, les sources jéhoviste et élohiste n'étaient pas combinées avant la rédaction deutéronomiste, et que les morceaux qui en proviennent avaient été insérés après coup dans un récit formé de la source deutéronomiste et de la source sacerdotale. M. Holzinger (*Das Buch Josua. Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* Lief. 16. Tübingen, Mohr, 1901 ; in-8, xxii-103 pages) maintient, sans doute avec raison, le schéma : J-E, JE-D; JED-P. Il y a lieu de distinguer des couches rédactionnelles dans les deux premières sources (J^1, J^2 ; E^1, E^2), et aussi dans le travail de combinaison (Rj^e) ; par-dessus est venu s'étendre un développement deutéronomiste également complexe. Le document P est moins facile à reconstituer que dans le Pentateuque, parce que ce n'est pas cette source, mais JED, qui a servi d'écrit fondamental ; et le travail rédactionnel s'est poursuivi encore après la compilation définitive. L'histoire de Josué devait faire encore suite à celle de Moïse dans JED. M. Holzinger pense que le Code sacerdotal fut canonisé par Esdras, à l'exclusion de la partie concernant Josué ; la compilation dernière du Pentateuque aura aussi laissé de côté l'histoire de Josué dans JED ; les deux morceaux retranchés auront été plus tard amalgamés suivant un procédé assez différent de celui qui avait été observé pour les livres de Moïse. Dans le commentaire, M. Holzinger accorde la plus grande place à l'analyse littéraire ; l'explication historique aurait pu être plus étoffée. A propos de Jos. v, 13-15, on observe que le récit manque de conclusion, et que l'apparition du chef de l'armée de lahvé se trouve sans objet. Il n'est pas très vraisemblable que cette apparition solennelle ait simplement introduit des instructions touchant la prise de Jéricho ; elle avait plutôt une signification religieuse. Ne pourrait-on conjecturer que lahvé apparaît pour demander la circoncision des Israélites, la consécration de son armée, et que ce fragment à servi d'abord à introduire le récit ancien de la circoncision contenu dans v, 2-3, 8 ? La transposition aurait été effectuée pour écarter l'idée d'une première institution (cette préoccupation est attestée par les gloses du v. 2) ; le v. 15 aurait été pris d'Ex. iii, 5, et ajouté après coup pour masquer la coupure ; l'apparition consacrerait le sanctuaire de Gilgal (hypothèse de Wellhausen), et se rattacherait en même temps à l'ancienne coutume rituelle de la circoncision des jeunes gens en cet endroit (hypothèse de Stade), qui tirait de là son nom (*collis praeputiorum*).

3. Il a existé sous le nom de Jérémie toute une littérature, et le livre du canon hébreu qui est attribué à ce prophète est une compilation dont la critique essaie maintenant de discerner les éléments. A cet égard, le commentaire de M. Duhm (*Das Buch Jeremia, Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* Lief. 15. Tübingen, Mohr, 1901 ; in-8, xxiii-391 pages) marquera une date dans l'exégèse de Jérémie, quelles que

soient les corrections que l'avenir devra faire à ses hypothèses. La part de Jérémie dans le recueil consiste en une soixantaine d'oracles assez courts, tous rythmés, en strophes tétrastiques, à vers alternés de trois et deux accents (cf. *supr.* p. 269). Aucun de ces oracles n'est postérieur à la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Une première collection avait été faite, en 604, par le prophète lui-même, qui la rétablit et la compléta après que le roi Joachim l'eut livrée au feu. Ce recueil, dont la distribution et même le texte primitifs ont passablement souffert, a été le noyau du livre actuel. On l'a augmenté par le moyen d'autres écrits, et d'abord par des mémoires de Baruch sur la carrière prophétique de Jérémie à Jérusalem et en Égypte. Le livre de Baruch (qui n'a rien de commun avec celui qui est dans notre Vulgate) paraît avoir eu assez longtemps une existence indépendante et n'avoir été incorporé que successivement et par morceaux dans la collection des prophéties. Les rédacteurs, pour adapter ces morceaux à leur nouveau contexte, ont développé en discours et en oracles de Iahvé les quelques paroles de Jérémie qui y étaient rapportées, et souvent ils ont en même temps écourté les récits. Des compléments haggadiques s'étaient d'ailleurs introduits dans les mémoires de Baruch et ont passé de là dans le livre de Jérémie. Les oracles authentiques comprennent environ deux cent quatre-vingt versets ; le Baruch authentique, environ deux cent vingt ; ce qui reste, environ huit cent cinquante versets, représente des additions diverses. On a voulu faire du recueil une espèce de bible populaire, un livre de doctrine et d'édification : c'est ce qui explique le caractère des additions, où règne généralement le ton de la prédication, et qui se rattachent aux paroles authentiques sans grand souci de la couleur locale. Peut-être pourrait-on voir en quelques-unes des échantillons de la prédication synagogale. Certaines additions narratives sont purement légendaires, entre autres, Jér. XIII, 1-14, l'histoire du caleçon que Jérémie alla enfouir près de l'Euphrate. A côté des avertissements comminatoires viennent les promesses consolantes, principalement dans les chapitres XXX-XXXIII, et les prédictions contre les gentils, c. XLVI-LI, dont la composition a pu être suggérée par les prophéties d'Ezéchiel (XXV-XXXII) contre les étrangers. Ces oracles seraient une des parties les plus récentes du livre. Ils fourmillent d'emprunts et ont toutes les apparences d'une composition artificielle. Tous ces compléments sont en rapport avec l'idée qu'on se faisait alors de la mission des prophètes, et non avec le caractère et le rôle historique de Jérémie. Leur valeur littéraire est souvent médiocre, et ils imitent les prophéties antérieures, depuis Amos jusqu'aux morceaux les plus récents d'Isaïe. La version des Septante est là pour attester que le texte hébreu de Jérémie n'a été fixé que très tardivement. Les chapitres I-XXV auraient d'abord existé séparément ; le livre actuel aurait été constitué vers l'an 100 avant l'ère chrétienne. Inutile d'observer que beaucoup de ces opinions sont conjecturales ; mais le point de vue général ne manque pas de vraisemblance, et l'hypothèse n'est pas trop compliquée pour le problème qu'il s'agit de résoudre.

Le commentaire est à la hauteur de cette magistrale introduction, très nourri et très clair. On remarquera l'interprétation de Jér. viii, 8

Comment pouvez-vous dire : Nous sommes sages
Et nous avons la Loi !
Vraiment, c'est en mensonge que l'a tournée
Le stylet menteur des scribes.

La loi en question est une loi écrite, et elle apparaît comme quelque chose de nouveau, dont on est fier. Cette loi ne peut être que le Deutéronome, ou plutôt la loi trouvée par Helcias et promulguée par Josias, Il pouvait y avoir dans cette loi des parties qui ne nous ont pas été conservées (?) ; et même dans ce qui nous est parvenu, Jérémie, qui connaissait le Livre de l'alliance (Ex. xx-xxiii), pouvait trouver qu'on l'avait fort librement corrigé ; il savait, comme fils de prêtre, né hors de Jérusalem, que la prescription concernant l'unité de sanctuaire n'était pas ancienne. On s'est souvent demandé de quel œil Jérémie avait regardé le Deutéronome, et l'on trouvait singulier qu'il n'eût pas été consulté lorsque le livre fut découvert. Renan le soupçonnait fort d'avoir été « l'âme de toute cette fraude ». Jamais hypothèse ne fut moins justifiée. La couleur deutéronomiste du livre actuel de Jérémie vient de ses glossateurs. En réalité, le prophète n'a témoigné aucun intérêt à la réforme de Josias, parce qu'il demandait une réforme morale, et qu'on lui apportait une réforme cultuelle. M. Duhm conclut en disant que le mensonge blâmé par Jérémie n'est pas tant la violence faite à l'ancienne histoire que la garantie formelle de la protection divine moyennant le culte du temple. Ces explications paraissent assez conformes au texte et à la vraisemblance historique. L'idée n'est pas sans rapport avec celle qui est exprimée dans vii, 22 : « Je n'ai rien dit à vos pères et je ne leur ai rien prescrit, quand je les ai fait sortir du pays d'Égypte, touchant l'holocauste et le sacrifice. » Ce dernier passage, que M. Duhm croit postérieur à Jérémie, intéresse plus directement l'histoire du Code lévitique.

4. La nouvelle édition du commentaire de Matthieu, de Luc et des Actes, par M. H. J. Holtzmann (*Hand-Commentar zum N. T.*, I, i, *Die Synoptiker*, zweite Hälfte, *Matthaeus und Lukas* ; ii, *die Apostelgeschichte*. Tübingen, Mohr, 1901 ; in-8, xvi-124, et viii-160 pages) aura suivi de près celle de Marc (voir *Revue*, 1901, p. 553). Le savant exégète a complété ses indications et corrigé ses conclusions sur plusieurs points de détail. Dans l'avant-propos des Synoptiques, il se défend de pousser trop loin l'analyse des sources : il n'y a, dit-il, de démontré, et peut-être de démontrable, que la théorie des deux sources, Marc et les *Logia*. On a beaucoup parlé, ces dernières années, du fond sémitique des Évangiles ; mais comme il est certain que Marc a écrit en grec, que Matthieu et Luc lisaient en grec les discours du Christ, l'histoire des Évangiles est à distinguer de l'histoire de la tradition évangélique ; le

critique est en présence de livres grecs ; tant que les recherches sur la langue parlée par Jésus n'auront pas donné de résultats plus sûrs, il sera fort imprudent de supposer des contresens dans le grec et de vouloir résoudre ainsi les difficultés que présentent certains passages. M. Holtzmann se montre aussi très sceptique, peut-être un peu trop, à l'égard des tentatives qui ont été faites pour relever l'autorité du texte dit occidental. Il considère comme primitif le texte ordinaire de Luc dans le récit de la cène eucharistique. La coupe de Luc, XXII, 17-18, appartiendrait au festin pascal et marquerait la fin de l'ancienne alliance, tandis que les versets 19-20 signifieraient la nouvelle alliance en tant qu'opposée à l'ancienne. Le malheur est que cette opposition n'est pas indiquée dans le texte, ou du moins elle n'en ressort pas naturellement. et l'on ne voit pas qu'elle domine le récit ; elle pourrait bien venir de la combinaison artificielle qu'offre maintenant le texte de Luc, complété par I Cor. XI, 23-25. Les paroles qu'on voudrait appliquer à l'ancienne pâque : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce qu'arrive le règne de Dieu » sont dites dans Marc et dans Matthieu à l'occasion de la coupe eucharistique. Il n'est pas vraisemblable que Luc ait vu plus d'inconvénient que les autres évangélistes à mettre ces paroles en rapport avec le vin de l'eucharistie ; mais il est assez naturel que l'on ait trouvé plus tard son récit insuffisant. L'intention de détacher l'eucharistie du repas commun, si elle existe réellement dans le texte ordinaire, se comprendrait moins chez l'auteur de l'Évangile que chez un rédacteur plus récent. La transformation du texte aurait suivi l'évolution du rite.

Le commentaire des Actes est maintenant séparé des Synoptiques (*Hand-Commentar zum N. T.* I, II, *Die Apostelgeschichte*. Tübingen, Mohr, 1901, in-8, VIII-160 pages). L'introduction a été augmentée d'un paragraphe spécial concernant la question du texte. Il va sans dire que M. Holtzmann se refuse à croire que l'auteur ait fait deux éditions de son livre. Le texte du ms. D et des témoins apparentés est surchargé de variantes dans les parties narratives, parce que l'on respectait moins la teneur des récits que celle des discours ; beaucoup de ces variantes n'ont aucune valeur, et il est aisé d'en expliquer l'origine ; d'autres, au contraire, en assez grand nombre, méritent considération ; quelques-unes même sont fort anciennes et pourraient être primitives. Cette solution modérée pourrait bien être la vraie ; il resterait seulement à s'entendre sur la quantité des variantes qui seraient préférables au texte reçu. Le paragraphe concernant les missions apostoliques se complète d'une idée importante : l'auteur des Actes est soucieux de montrer comment le centre du christianisme a été transporté de Jérusalem à Rome par la faute des Juifs et une conduite providentielle ; ce n'est pas de lui-même, mais par l'influence de ces deux causes, que Paul est venu dans la capitale de l'empire. Cette préoccupation, semble-t-il, n'atteste pas seulement la place que le judaïsme tient encore dans la pensée de l'écrivain, mais la situation éminente qu'a déjà prise la com-

munauté romaine. M. Holtzmann maintient que Luc est l'auteur du journal de voyage (*Wirquelle*) exploité pour la composition des Actes, mais non celui du livre même. Le rédacteur aurait utilisé cet écrit de la même façon que l'auteur d'Esdras-Néhémie a employé les mémoires de ces deux personnages. Si ce rédacteur avait été compagnon de Paul, on ne voit pas pourquoi il omettrait de dire comment il est entré en rapport avec lui, et ne s'aviserait jamais d'indiquer en quelles circonstances il s'est séparé de lui ou l'a rejoint. Le contraste frappant entre la précision des renseignements fournis par la source et tout le reste du livre est un autre argument, plus solide peut-être que le précédent. L'explication littérale et historique du texte des Actes a été revue et complétée comme celle des Synoptiques. Ces commentaires continuent à être au premier rang des travaux critiques sur sur le Nouveau Testament.

5. C'est sous l'influence d'autres principes qu'est rédigé le commentaire, d'ailleurs fort estimable, de M. R. B. Rackham (*The Acts of the Apostles*; Londres, Methuen, 1901; in-8, cxvi-513 pages). Le livre des Actes a été écrit par saint Luc, disciple et compagnon de Paul, médecin de son métier, qui avait fait ses études à Tarse ; les deux ouvrages de Luc sont antérieurs à la mort des apôtres Pierre et Paul, en l'an 64 ; les sources qui ont été exploitées pour les Actes étaient excellentes, et il devait y avoir parmi un mémoire de l'apôtre Jean sur les origines de la communauté de Jérusalem ; les données de l'Epitre aux Galates s'accordent parfaitement avec le récit de l'assemblée de Jérusalem, au ch. xv des Actes, et il faut remarquer seulement que Paul en dit l'histoire intime, tandis que Luc en raconte l'histoire extérieure. Cette distinction a du bon, mais elle ne suffit peut-être pas à tout expliquer, à moins qu'on ne complète la formule en disant : l'histoire extérieure, vue de loin. Mais M. Rackham n'admettrait pas ce complément, car il entend bien que Luc l'a vue de près. Quoi qu'il en soit, le savant exégète est évidemment très conservateur et très optimiste ; il ne hait pas la conjecture quand elle peut aider à la bonne cause. Son commentaire est très érudit, clair, bien ordonné, aussi critique qu'il est possible de l'être quand on est tout à fait traditionnel ; on sent qu'il a été composé avec amour et dévotion pour les Actes, les héros de ce livre et saint Luc, si bien que l'on est tenté de s'affliger quand on ne peut admettre toutes les conclusions d'un auteur si persuasif. Au fond, l'esprit du commentaire n'est pas sans analogie avec l'esprit du livre commenté : le rédacteur des Actes pensait à édifier, il ne tenait pas à pénétrer trop avant dans ce que M. Rackham appelle l'histoire intime des événements ; et M. Rackhman pense à être édifié, il ne tient pas à scruter trop curieusement les dessous du livre qu'il explique, bien qu'il en étudie minutieusement les détails. Son œuvre mérite néanmoins la considération des critiques eux-mêmes, parce qu'elle est très consciencieuse et très poussée dans les détails de pure exégèse et d'érudition historique. La recension des Actes que représente le ms. D s'expliquerait par l'in-

fluence des brouillons ou essais de Luc sur la copie définitive, après la publication. Ainsi l'hypothèse de M. Blass est atténuée ; il n'est pas sûr qu'elle soit beaucoup améliorée.

IV. Histoire biblique. — 1. *L'histoire de l'Ancien Testament*, par M. Pelt, d'après le manuel allemand du Dr Schöpfer paraît en troisième édition (Paris, Lecoffre, 1901, deux in-12, LII-357 et 475 pages). C'est une histoire d'Israël où l'on fait entrer l'histoire des livres bibliques. Douée d'un double *imprimatur* ecclésiastique et d'une lettre-préface par M. Vigouroux, ce ne peut pas être un mauvais livre ; elle a même de la valeur par la clarté du plan et l'ordre des développements, la précision du style, l'abondance relative des renseignements historiques et archéologiques. Quant à la critique, il y en a juste autant qu'on en peut attendre, autant que dans les ouvrages de M. Vigouroux, c'est-à-dire que toute la critique est dans le choix judicieux des matériaux d'érudition, et que les résultats les moins contestables de l'exégèse scientifique sont considérés comme non avenus. On les réfute encore ; on prouve contre les *néocritiques* (le terme devra être changé, car si la critique ne remonte pas au déluge, c'est néanmoins une personne d'âge déjà mûr, l'authenticité mosaïque du Pentateuque avec l'argument de la supercherie impossible (cet argument-là devient si agaçant que l'on est tenté de crier : C'est votre démonstration qui est une supercherie involontaire ! Commencez donc par entrer dans l'esprit des temps dont vous racontez l'histoire ! Est-ce que de véritables fraudes littéraires, tout autrement caractérisées comme telles que le Pentateuque, n'ont pas réussi bien plus tard dans l'Église ? Et Denys l'Aréopagite ! Et les fausses Décrétales !) ; on démontre l'authenticité et l'unité d'Isaïe, etc. Tobie même est maintenu en qualité de livre historique, bien que M. Vigouroux, comme chacun sait, y ait reconnu un vieux conte oriental. Il aurait fallu au moins citer cet écart du maître parmi les « opinions hardies de certains catholiques ». L'ouvrage contient d'excellentes parties ; il est bon pour tout ce qui ne touche pas directement à la critique des livres bibliques, et je regrette de ne pas pouvoir le dire meilleur que je ne le trouve ; car il est bien fait, et il mériterait vraiment d'être meilleur qu'il n'est en réalité. C'est une histoire sainte, dont l'auteur connaît l'histoire d'Israël.

2. La seconde édition des *Untersuchungen über die evangelische Geschichte* de C. Weizsäcker (Tübingen, Mohr, 1901, in-8, XIV-378 pages), est une simple reproduction de la première, qui a paru en 1864. S'il avait été donné à l'auteur de la revoir, il y aurait sans doute fait plus d'une modification, et n'aurait pas jugé lui-même que son œuvre n'avait pas vieilli, comme on le dit dans l'avant-propos. Ce qui est vrai, c'est que cette œuvre est encore grandement utile à consulter et n'a guère perdu de son importance. Elle comprend deux parties, les sources et le développement de l'histoire. L'étude des sources se subdivise dans la discussion du problème synoptique et celle du problème johannique.

La discussion du problème synoptique est magistralement conduite. Il y aurait bien à dire cependant sur cette source commune aux trois Synoptiques, qui serait reproduite plus fidèlement dans Marc et que Matthieu et Luc auraient de même exploitée sans dépendre du second évangile. Celui-ci ne paraît pas, en effet, être une œuvre de première main ; mais c'est avec lui que Matthieu et Luc sont en rapport direct, ou bien il y avait si peu de différence entre leur source et Marc, que ce n'est pas la peine d'en parler. Weizsäcker montre très bien que cette source ne peut pas être un simple écho de la prédication de Pierre. Il est beaucoup moins évident que la rédaction doive en être placée en Palestine, s'il s'agit de la rédaction que l'on saisit dans l'Évangile de Marc. Une autre source a existé pour les discours de Jésus que Luc possède en commun avec Matthieu. On hésiterait aujourd'hui à reconstituer cette source d'après le premier Évangile. La forme des discours peut être souvent mieux gardée dans Matthieu ; mais il est difficile de croire qu'un recueil aussi artificiellement composé que le Discours sur la montagne ait appartenu à la première rédaction des *Logia*. Weizsäcker a, d'ailleurs, très bien vu que le recueil de discours avait subi plus d'une retouche et d'une transformation avant d'arriver aux mains de Matthieu et de Luc. La question johannique est traitée avec beaucoup de circonspection et de sagacité. Toutefois ce chapitre importe maintenant à l'histoire de la critique beaucoup plus qu'à la connaissance et à la solution du problème. Il marque une étape dans l'évolution de l'exégèse. Le rapport du quatrième Évangile avec l'apôtre Jean, que l'auteur jugeait d'abord assez étroit, a fini par lui paraître lointain et se ramener à une certaine affinité d'esprit mystique. L'esquisse de la vie et de l'enseignement de Jésus, nonobstant la part assez large qu'on y fait aux données johanniques, notamment pour le cadre du ministère, peut supporter la comparaison avec les travaux les plus récents sur le même sujet. Cette réédition, quoi que l'on puisse penser de la théologie particulière qui s'y fait jour de loin en loin, avait sa raison d'être et sera bien accueillie.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉPISODES DE LA CAMPAGNE ANTIQUIÉTISTE

(1696-1699)

D'APRÈS LA CORRESPONDANCE DE BOSSUET DE SON FRÈRE ET DE SON NEVEU

L'AVENTURE DE L'ABBÉ BOSSUET A ROME

Il serait téméraire de prétendre raconter dans le détail les intrigues et les petits côtés, très humains et fort instructifs, de l'histoire de la condamnation de Fénelon. Le sujet est loin d'être inexploré, puisque le livre de M. A. Griveau, *La Condamnation des Maximes des Saints*, a tiré bon parti des lettres de Bossuet et de Fénelon, et suivi de près les péripéties de la lutte. Toutefois, il n'est possible d'extraire même des documents imprimés tout ce qu'ils renferment de menus faits et de significatifs détails qu'à condition de procéder, pour ainsi parler, par monographies. Nombre de questions incidentes et d'épisodes plus ou moins intimement liés à l'affaire principale sont traités à la fois dans les innombrables lettres des deux rivaux et de leurs agents à Rome. Si on ne les isole pour les suivre à part, et que, par empressement d'arriver aussitôt à une vue d'ensemble, on néglige de s'astreindre à ces lentes analyses des multiples questions enchevêtrées dans le procès de Fénelon, infailliblement la simplification de la méthode faussera ou, pour le moins, voilera le vrai caractère de ce débat. N'y eût-il donc que la multiplicité des épisodes de détail intervenus au cours du procès, il faudrait, pour les suivre et les exposer tels qu'ils apparaissent dans les correspondances déjà éditées, une minutieuse attention à rapprocher les lettres de même date, procé-

dant des deux partis adverses, et aussi, ce qu'on a trop peu fait, leurs réponses, distantes de trois semaines environ, temps nécessaire aux courriers allant de Rome à Paris. Mais on doit, de plus, faire une place à plusieurs témoignages, ou tout à fait inédits, ou trop peu connus, tirés des correspondances du temps, à Rome surtout, et de nature à éclairer ou compléter les données fournies par les lettres de Bossuet ou de Fénelon et de leurs chargés d'affaires. De là, la nécessité de monographies qui marqueront les étapes distinctes, bien que parfois chronologiquement simultanées, auxquelles l'histoire minutieuse, mais incomplète encore, de ces fameux débats oblige d'accorder une place. Les divers épisodes qu'il est nécessaire d'étudier ainsi à part porteraient sur les sujets suivants : 1° L'aventure vraie ou prétendue de l'abbé Bossuet à Rome ; 2° L'archevêque de Reims, Maurice Le Tellier, allié compromettant de Bossuet ; 3° Le quiétisme et le protestantisme ; 4° Le cardinalat de Bossuet ; 5° Les positions gallicanes des adversaires de Fénelon.

I

L'ACCUSATION ET LA DÉFENSE

Lachat a eu le mérite de reviser sur les originaux bon nombre des lettres échangées entre Bossuet et son neveu durant le séjour que celui-ci fit à Rome, de 1696 à 1699[1].

1. C'est à l'édition Lachat que nous renverrons pour cet essai historique tiré presque exclusivement des lettres authentiques de Bossuet et de son entourage. Les quarante-cinq lettres inédites d'Antoine Bossuet, frère de l'évêque de Meaux, écrites à l'abbé Bossuet, son fils, nous apporteront leur contingent de renseignements. La publication en a été commencée dans les *Études* du 5 novembre 1901, p. 539. — Pour plus de brièveté dans les références, chaque fois que les documents sont tirés de la correspondance imprimée (éd. LACHAT, t. XXIX), nous nous bornerons à mettre, entre parenthèse, à la suite de l'extrait, sans le rejeter en note, le chiffre de la page citée de ce volume.

Pour plusieurs des lettres conservées au grand séminaire de Meaux, sa collation attentive nous a rendu des détails que les premiers éditeurs avaient cru devoir laisser dans l'ombre et qui ne sont pas les moins piquants. Les exemples que Lachat a cités dans l'introduction du tome XXIX de son édition sont assez topiques. Il faut avouer cependant qu'il a perdu l'occasion de compléter encore ses découvertes, en négligeant de consulter l'autographe d'une lettre de Bossuet à son neveu, conservé à la bibliothèque communale de Meaux. Les cinq premières lignes de cette lettre du 6 janvier 1698, restées inédites, sont donc à rétablir dans les éditions [1].

1. Lachat, t. XXIX, p. 266. La lettre commence dans les éditions par les mots : « On étoit ici fort étonné.. » De plus, certaines variantes sont à relever. Ainsi, Bossuet avait écrit d'abord : *Maintenant que les voilà...* au lieu de *Maintenant que la chose reprend son trein.* A la phrase imprimée, p. 267, ligne 9 de l'édition Lachat, il faut lire : *n'a pas besoin des offices vulgaires* par *ses ministres*, et non : *de* ses ministres. La ponctuation a aussi été modifiée. On lit dans l'autographe : « par ses ministres : c'est une affaire proprement entre le pape et le Roy : une affaire de confiance entre les deux puissances et le Roy [se]* croit que c'est assez de s'expliquer à M. le nonce. » Les éditeurs ont imprimé : «que c'est assez *pour lui* de ». — Un peu plus loin : «... dans le mystère d'état dont je ne me mêle point *et* vous pouuez uous ouvrir de ce que dessus à des personnes... M. de Cambray estoit si soumis *et* scauoit si bien dissimuler qu'encore que ie ne fusse pas sans quelque crainte, j'auois [encore] beaucoup plus d'espérance. Quoi qu'il en soit ie [par] me laisserai sur celà blamer tant qu'on uoudra parce que c'est un effet d'un zele que ie revere.

J'ay ueu ici une lettre de Mgr Piguini [entre les mains de] a M. le cardinal qui parle de moy d'une manière qui me donne du courage et me fait l'honneur de comparer mes écrits à ceux des Pères (mesme)... son Instruction pastorale (de M. de P.) qui est uenue dans une conjoncture ou elle [estoit] fut nécessaire et qui est très excellente. uous avez sceu la remontrance que les jesuites ont fait imprimer à Mgr de Reims sans [aueu et] aucune permission, cette affaire ua faire grand bruit et uous en scaures... les premiers siecle (*sic*) de l'église.

[nous auons presse]. Ces mots barrés sont les derniers de la lettre qui ne porte pas de signature.

* Les mots entre crochets [] sont barrés par Bossuet.

A Paris, 6 janvier 1698 [1].

Je uoy par nostre lettre du 17 dec. la maladie qui uous est survenue et l'esperance que uous auez d'en guerir par le quinquina [2] nous attendons avec impatience les nouuelles du prochain courrier pour auoir sur cela l'esprit en repos.

La maladie dont il est ici question donne lieu de discuter à fond une allégation très défavorable à l'abbé Bossuet et à laquelle il sera fait de fréquentes allusions dans les lettres des années 1697 et 1698. Il s'agit de l'aventure nocturne racontée dans une lettre de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Langeron, du 10 décembre 1697. M. E. Jovy [3] écarte simplement l'accusation sous prétexte que c'est un *on-dit*, que l'envoyé de Fénelon transmet à la légère « sans paraître avoir fort à cœur d'en vérifier l'exactitude ». Je veux bien admettre que les insinuations de Chanterac doivent être tenues pour suspectes, comme provenant d'une source hostile. Cependant, dans son désir de prouver l'inanité des bruits circulant sur le compte de l'abbé Bossuet, le savant auteur n'a peut-être pas regardé d'assez près, ni cité aussi complètement qu'il l'eût fallu l'accusation elle-même. La phrase qu'il en détache se tournerait aisément en accusation contre Chanterac; et pour être juste ici, il importe d'être complet. Chanterac cite sa source, source anonyme, sans doute; mais, tout au moins,

1. L. a. n. s. p. pl. 207 sur 152 millim.

2. V. plus bas, p. 398, la lettre du 17 décembre dans laquelle l'abbé écrit : « Je prendrai jeudi le quinquina qui me tirera d'affaire. » On sait que Bossuet, précepteur du dauphin, avait eu recours avec succès au quinquina contre une fièvre persistante : « Il avoit joui toute sa vie de la meilleure santé du monde, sans avoir jamais eu aucune maladie dangereuse, mais seulement une fièvre tierce deux ou trois années de suite, en 1677, en 1678 et 1679, qu'il extirpa enfin par le quinquina. Il disoit que ce remède l'avoit renouvelé et fortifié. » (Ledieu, *Mémoires*, p. 213). On conçoit que le remède ait été connu avantageusement dans la famille de Bossuet.

3. *Une biographie inédite de J.-B. Bossuet, év. de Troyes*, p. 24. Vitry, Tavernier, 1901, in-8.

faut-il admettre dans son récit les marques d'un sincère désir de s'informer plus exactement. Il fit son enquête, et, à trois reprises, il parle de cette affaire dans des lettres à l'abbé de Langeron [1]. Il ne donne, du reste, son information que pour ce qu'elle est :

Une personne de qualité, écrit-il, et qui est dans le plus grand monde de Rome, me raconta à l'oreille une terrible aventure de M. l'abbé Bossuet. Il s'est rendu fort amoureux, dit l'histoire, d'une jeune princesse de la ville, et témoignoit pour elle beaucoup d'empressement. Revenant une nuit chez lui, plusieurs personnes masquées l'abordèrent le poignard ou le pistolet à la main, tout prêts à l'assommer. Il se mit à genoux devant eux et leur demanda beaucoup pardon, et la vie ; ils la lui accordèrent, mais à condition qu'il ne feroit plus tant l'empressé, et que s'il manquoit de parole, il n'y auroit plus de quartier pour lui. On ajouta que cette aventure que chacun se disoit présentement à l'oreille, seroit bientôt publique. Je verrai si je l'apprends d'ailleurs avec plus de certitude [2].

Chanterac tint parole ; le 31 décembre 1696, il écrit au même correspondant :

M. l'abbé Bossuet garde le lit, il y a plus de quinze jours, pour une inflammation de gosier qui l'a fait saigner deux fois. L'aventure dont je vous ai parlé regarde la princesse Césarine dont le père est de la maison de Sforce (ce sont donc cette fois des noms propres). Cette conduite avoit fait tant d'éclat, qu'elle avoit presque rompu le mariage de cette princesse avec... (ici le nom manque), mais on m'a dit pourtant qu'il se conclurait enfin. D'autres ajoutent qu'il est en doute lui-même si cet accident ne lui étoit point arrivé d'une autre maison où ses empressemens faisoient de la peine il y a longtemps ; cela fait voir qu'il partage ses soins, et qu'il songe à plus d'une affaire en même temps [3].

Le 7 janvier suivant, nouvelle confirmation de ces bruits de menaces d'assassinat :

L'aventure de M. l'abbé Bossuet, mande Chanterac au même correspondant, a des suites fâcheuses et qui en font craindre encore de plus

1. Et nullement à Fénelon, comme écrit M. Jovy.
2. *Correspondance*, éd. Lebel, 1828, t. VIII, p. 243.
3. *Ibid.*, p. 301.

terribles. Un officier français qui a eu quelque affaire, dit-on, qui l'oblige de se réfugier à Rome, et qui mange toujours chez M. l'abbé (on le nomme M. de Saint-Vincent), fut attaqué une de ces nuits sur la rue par des hommes inconnus qui lui donnèrent divers coups de sabre sur la tête, et qui l'auroient tué si, mettant l'épée à la main, il ne se fût pas sauvé, en se défendant, chez Mme des Ursins [1]. Quelques jours après,

1. Voir *La princesse des Ursins, essai sur sa vie et son caractère politique, d'après de nombreux documents inédits*, par M. François Combes. Paris, Didier, 1858, in-8. « Marie-Anne de la Trémoille, princesse des Ursins, fille de M. de la Trémoille, duc de Noirmoustiers, et de Renée-Julie Aubri, d'une famille de robe,.. était née à Paris, en 1642... et avait été mariée en premières noces avec l'aïeul d'un grand diplomate moderne, avec Adrien Blaise de Talleyrand, prince de Chalais, mort en 1663. En 1675, elle épousa Flavio des Ursins, duc de Bracciano, grand d'Espagne et de la même famille qu'avait fait tant aimer en France, à Paris, à Toulouse, à Moulins, les vertus et les malheurs de la noble veuve du maréchal de Montmorency » (*op. cit.*, pp. 17-19). Le duc de Bracciano, partisan de la France par ses traditions de famille, fit défection en 1688. Le marquis de Sourches avait écrit, au 20 décembre 1687 : « Vers le 20 de décembre, le roi donna une pension de dix mille livres à M. le duc de Bracciano (de la maison des Ursins, qui avoit été de tout le temps attaché à la France). On lui en avoit autrefois promis une de vingt mille, mais quoi qu'on lui en eût expédié le brevet, il n'en avoit jamais rien touché, et l'on croyoit que si on lui en donnoit alors une plus effective, c'étoit pour l'engager plus fortement dans les intérêts de la France envers tous et contre tous. » (T. II, p. 114.) Dangeau parle de cette pension, mais dit qu'elle fut donnée à la duchesse. En tout cas, si son but était de s'assurer l'appui du prince des Ursins (on était alors en pleine affaire des franchises, et dans les difficultés de l'ambassade Lavardin), cet espoir fut vite déçu. Au commencement du mois d'août de l'année suivante, Sourches notait dans ses *Mémoires* : « On sut en même temps que le duc de Bracciano, après avoir été toute sa vie attaché aux intérêts de la France, aussi bien que toute la maison des Ursins dont il étoit le chef, s'étoit avisé, à l'âge de quatre-vingts ans, de changer de parti et de renvoyer au roi l'ordre du Saint-Esprit, dont il avoit été autrefois honoré (à la première promotion que le roi fit, qui fut immédiatement après la mort du cardinal Mazarin). La duchesse, sa femme (autrefois Mlle de Noirmoutiers, une des plus aimables femmes de son temps), qui étoit encore à la cour, en eut un chagrin extrême, lequel étoit d'autant mieux fondé qu'elle tenoit toute sa considération de l'attachement que son mari avoit pour la France, qu'une partie de sa subsistance en dépendoit, de sorte qu'elle se trouvoit dans la cruelle nécessité ou de demeurer en France, accablée de gueuserie, ou de retourner en Italie, auprès d'un vieil homme

M. l'abbé étant à l'assemblée chez cette princesse, envoya un de ses estafiers chez un de ses amis. Cet estafier fut attaqué par des gens qui lui donnèrent plusieurs coups d'épée ; mais à la faveur de la nuit, il se sauva heureusement chez Mme des Ursins, et toute l'assemblée vit ce pauvre garçon tout en sang. Une personne considérable et qui connoît bien ce pays, voulut faire remarquer à M. l'abbé, que, puisqu'on s'en prenoit si souvent à ses gens, il y avoit sujet de craindre pour sa personne ; mais il rejeta cet avis avec chagrin et dit que ce laquais s'étoit attiré ce traitement pour n'avoir pas sans doute tourné la lanterne. Vous savez la coutume de Rome ; les gens de qualité vont seuls la nuit, quand ils ont des desseins cachés et portent eux-mêmes une petite lanterne sourde. L'ordre demande que la lumière de votre lanterne ne porte jamais sur les personnes auprès de qui vous passez, afin que vous ne les puissiez pas connoître. Si cette lumière s'approche trop d'eux, ils ont bien soin de crier *volte*-la lanterne ; et la moindre négligence ou la moindre affectation à tourner cette lanterne est regardée comme une injure dont on croit être en droit de se venger cruellement. Des personnes de qualité (on m'en a nommé deux), à qui M. l'abbé proposa de s'en retourner, refusèrent ouvertement de sortir avec lui ; et l'on juge par là qu'ils le croient véritablement en danger d'être attaqué la nuit, et qu'on ne lui donnera plus le temps de se mettre à genoux et de demander la vie. Jugez quel bruit font en ce pays des aventures si publiques. Cette longue et affligeante histoire m'occupe trop de temps [1].

Tombons d'accord avec l'abbé de Chanterac sur cette dernière phrase et avouons qu'il raconte complaisamment

auquel elle ne devoit plus être agréable puisqu'elle étoit Françoise. » — Sourches, outre les autres notes que j'ai insérées dans le texte, entre parenthèses, ajoute celle-ci pour expliquer le revirement de cet ancien allié : « Comme il étoit accablé de dettes et persécuté par ses créanciers, on disoit qu'il avoit offert de quitter le parti de la France si le pape vouloit lui donner une surséance de payer ses dettes pendant sa vie ; d'autres disoient que son neveu, le duc de Gravine, sujet du roi d'Espagne, lui avoit inspiré ce dessein en lui assurant une grosse pension pendant toute sa vie »(Sourches, *ibid.*, p. 193). — Il devait, avant de mourir en 1698, se réconcilier avec la duchesse et lui laisser tous ses biens, mais le désaccord des partis politiques, ajouté à quelques autres, le séparait de sa femme, qui, soit en France où elle revint vers 1697, soit à Rome où elle vécut brouillée avec son mari, demeura une fidèle et chaude alliée des ambassadeurs de son pays natal. Nous verrons plus bas la raison toute politique pour laquelle l'abbé Bossuet était si bien reçu chez la princesse des Ursins, son alliée la plus fidèle dans la lutte contre le cardinal de Bouillon.

1. Fénelon, *Correspondance*, t. VIII, p. 313-314.

les « aventures si publiques » dont il n'est pas fâché de flétrir l'agent de Bossuet. La preuve est-elle faite? Nous ne le croyons pas, mais il faut reconnaître qu'il n'est pas possible de dédaigner comme un bruit en l'air des récits plus circonstanciés que ne laisse soupçonner l'unique phrase citée, sans référence, par M. Jovy : « L'on dit à présent qu'il a été attaqué deux fois... etc.[1]. » La citation est exacte, et c'est le 28 janvier que Chanterac parle ainsi à son correspondant habituel. Ajoutons même qu'il en touche un mot, par allusion du moins, dans une lettre à Fénelon, et n'ignorait pas, par conséquent, que celui-ci voyait les lettres de Langeron. Il écrit, le 15 janvier, à l'archevêque, après l'avoir pressé de rectifier les récits de l'abbé Bossuet sur la permission demandée et refusée à l'archevêque de venir au mariage du duc de Bourgogne :

M. l'abbé Bossuet répand ici avec beaucoup d'empressement que vous avez fait demander au roi la permission d'aller au mariage de M. le duc de Bourgogne, et que sa Majesté a refusé cette permission, en ajoutant quelques paroles dures : que vous n'étiez que trop bien placé où vous étiez et qu'il falloit vous y laisser... Il est important pour vos affaires ici, que vous nous marquiez ce qu'il y a de vrai et de faux dans ce récit, afin que si l'histoire est vraie, nous la laissions tomber, et si elle est fausse, nous disions hautement que M. l'abbé est mal informé des choses. *Vous aurez su qu'il a de terribles affaires en ce pays*[2].

Fénelon répond, le 4 février :

Je ne saurois vous dire, mon cher abbé, ce que le Roi a pensé sur moi pour le mariage de M. le duc de Bourgogne. Ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas jugé à propos que j'y assistasse, puisqu'il ne l'a point ordonné. Dans la vérité, il n'eût point été décent que j'y eusse assisté, pendant qu'il permettoit aux trois prélats de me dénoncer à toute l'Église comme un quiétiste. Ce qui est certainement très faux, c'est que j'aie demandé, ou fait demander au roi, d'assister au mariage. Vous pouvez assurer, du ton le plus décisif, qu'à cet égard, la nouvelle n'a

1. Jovy, p. 24.
2. Fénelon, Correspondance, t. VIII, p. 339.

aucun fondement. Mais je ne crois pas que nous devions nous servir beaucoup de telles armes, trop humaines pour la nature de notre cause [1].

Voilà un démenti formel à l'abbé Bossuet, mais qui remonte plus haut. En effet, le 2 décembre, Bossuet avait écrit :

M. de Cambray continue à faire le soumis avec l'air du monde le plus arrogant. Il a fait les derniers efforts pour venir ici à la noce, mais on n'a pas voulu ; dont il est bien mortifié. (P. 232.)

L'un des deux se trompe ou nous trompe ; lequel ? C'est un problème d'histoire qu'on ne tranchera qu'avec des documents et non des raisonnements.

Revenons aux nouvelles envoyées à M. de Langeron par son correspondant romain :

Les aventures de cet abbé, écrit Chanterac, sont si publiques, que personne ne les ignore, et l'on y augmente tous les jours quelque nouvelle circonstance. L'on dit à présent qu'il a été attaqué deux fois, qu'à la première il se racheta pour vingt pistoles, et que pour la seconde il lui en coûta cinquante écus [2].

On voit que *l'on dit* de l'abbé de Chanterac, qu'il donne d'ailleurs pour tel, change de sens dans son contexte, précédé surtout des récits antérieurs, nullement jetés au hasard sans souci d'information précise. Oublions toutefois que ceux-ci concordent singulièrement comme date, avec la première attaque d'esquinancie du neveu de Bossuet ; admettons que « ses ennemis » profitèrent d'une fièvre de surmenage qui le mit au lit, pour forger des « aventures », sans aller cependant jusqu'à supposer que les partisans de Cambrai aient payé des *bravi* pour mettre en péril la vie de l'abbé Bossuet ; accordons que, non seulement on a brodé et amplifié, comme le fait entendre la dernière

1. Fénelon, Correspondance, t. VIII, p. 383.
2. Lettre du 28 janvier 1698, *ibid.*, p. 362.

lettre de Chanterac : *fama crescit eundo*, mais qu'on a créé de toutes pièces une légende, qui, confessons-le, n'eût guère amélioré les affaires de Fénelon, ni modifié le jugement de l'Inquisition. Il reste tout au moins que les espionnages de l'abbé Bossuet lui réussissaient mal [1]. C'est du reste peu éclairer la question ou mal défendre l'abbé Bossuet que de dire, avec M. Jovy : « L'abbé de Chanterac, assisté de l'abbé de la Templerie, ne faisait-il pas des démarches infinies, aussi bien que l'abbé Bossuet et l'abbé Phelipeaux [2]? » Il y a bien quelque différence d'allure pour qui lira sans prévention et patiemment les deux correspondances. Mais il faut confesser que celle de l'abbé de Chanterac, à part les quelques passages piquants du genre de ceux-ci, souvent tout entière à étudier les systèmes théologiques compatibles avec les *Maximes des Saints*, ou naïvement confiante dans les bonnes paroles que les prélats les plus favorables à Bossuet, au dire de son neveu, prodiguent, à en croire l'émissaire de Fénelon, à l'honneur de l'archevêque de Cambrai, offre moins d'attrait à qui ne cherche pas « la théologie » du sujet.

Nous ne pouvons en somme, faute d'espérer une conclusion certaine, en puisant chez des témoins trop intéressés et partiaux, que chercher les explications plausibles. Or, à supposer que rien dans les mœurs de l'abbé Bossuet n'ait été répréhensible, il importe de tenir compte d'une petite allusion, antérieure de beaucoup aux bruits relatés par l'abbé de Chanterac, et qui explique au moins com-

1. « Aussitôt que le grand vicaire sera arrivé, écrit l'abbé Bossuet à propos de M. de Chanterac, il aura un espion et nous serons instruits. » (Lettre à Bossuet, 3 sept. 1697, p. 147.) C'était répondre d'avance à la pensée de son oncle qui lui écrit, le 16 du même mois, dans une lettre qui ne parvient à destination vers les premiers jours d'octobre : « On a nouvelle que M. l'abbé de Chanterac est parti de Toulon : nous aurons besoin d'être instruit de ces démarches... » (P. 150).

2. *Op. cit.*, p. 23.

ment ces récits d'aventures nocturnes se purent répandre et dénaturer. Le 15 octobre 1697, l'abbé de Chanterac raconte à l'abbé de Langeron une plaisante aventure :

Un homme, écrit-il, nous vint demander avec assez d'empressement pour nous avertir de la part d'un de ses amis, qu'on nous faisoit observer par des espions avec beaucoup de soin ; que ces espions nous suivoient partout où nous allions afin de savoir exactement les personnes que nous visitions, et avec qui nous avions quelque habitude, etc., et que c'étoit un *signor abbate* qui envoyoit ces espions. Je m'imagine que c'étoit quelque bon drôle qui vouloit engager à lui donner de l'argent. M. de la Templerie répondit plaisamment, avec son air badin, que ces espions doivent être bien contents de nous, et que nous avions grand soin de nous retirer de bonne heure, et qu'avec d'autres gens, ils n'en seroient pas quittes à si bon marché; qu'il faudroit qu'ils fissent le pied de grue toute la nuit à une porte ; que pour nous nous ne faisions de visites que le jour, et jamais *incognito* et avec la petite lanterne sourde [1].

1. T. VIII, p. 79. Il faut reconnaître cependant, d'après les lettres de l'abbé Bossuet, bien servi sans doute par son espion, que les partisans de Bossuet n'étaient pas seuls à avoir besoin de travailler et de visiter leurs partisans la nuit. « On sait à n'en pouvoir douter, écrit-il le 29 septembre 1697, que les jésuites sont le conseil de M. l'abbé de Chanterac : il y passa très souvent trois ou quatre heures du jour *et de la nuit.* » (P. 156.) Et le 8 octobre, parlant de Fabroni : « M. de Chanterac va chez lui la nuit : le cardinal Casanate m'en a averti ; je le savois déjà. » (P. 168.) Il n'est pas question d'ailleurs de nier l'emploi des espions de part et d'autre. On peut conjecturer hardiment que l'abbé de Chanterac avait les siens, à moins qu'il ne fît lui-même sa besogne, si l'on considère ces lignes que lui écrit, sur un ton de plaisanterie, Fénelon lui-même dans sa lettre du 10 février 1698 : « Ne vous fiez point aux débiteurs de bonnes nouvelles ; mais écoutez-les pour tout savoir : comparez-les avec ce qui vous viendra par certains canaux moins flatteurs... Il est néanmoins vrai que les changements en bien que vous m'avez mandés ne peuvent être que vrais, et que, jusqu'ici, vous avez été bien informé. Je ne sais pas si vos espions sont bien payés ; mais vous paroissez bien servi et fort éveillé dans toutes vos démarches. On auroit tort de vous prendre pour un quiétiste, quoique vous paroissiez fort peu ingambe, et le teint bien reposé. » (*Correspondance*, t. VIII, p. 400.) L'abbé de Chanterac, à qui Fénelon propose d'aller, après la solution de l'affaire, prendre les bains chauds dans le royaume de Naples, pour guérir ses jambes malades, ne pouvait sans doute pas faire par lui-même les démarches nécessaires pour être au courant de tout, comme il l'était sans doute, suivant ce témoignage

L'abbé Bossuet en pouvait-il dire autant, et ne serait-ce pas à lui que l'allusion s'adressait, il est permis de se le demander. En tout cas Phelipeaux déclare lui-même à Bossuet, répondant à des instances de celui-ci pour ne point découvrir les démarches faites en sa faveur :

Vous me mandez de ne me donner que le moins de mouvement que je pourrai ; rien n'est si facile : mais si je ne m'en donne, je ne sais qui s'en donnera. (L'abbé Bossuet qui, alors, au 18 novembre 1697, n'était pas encore malade, aurait-il été occupé ailleurs ?) Au reste, je puis assurer que ceux que je me suis donnés ont été nécessaires, et qu'ils n'ont été aperçus de personne, puisque je vais sans valet et le soir, et que je ne vois que des personnes fidèles, sûres et qui sont de mes amis. (P. 214.)

N'est-il pas à croire que des démarches du même genre, entreprises par l'abbé Bossuet pour voir secrètement des personnes utiles à la cause, aient été malignement inter-

postérieur, en date du 1er juillet 1698, que nous livre une lettre de l'abbé Phelipeaux à Bossuet : « Je suis obligé de vous avertir que vous êtes mal servi. L'abbé de Chanterac a déjà des exemplaires imprimés du livre : *Quietismus redivivus in Gallia purgatus* ; du moins une personne m'a assuré en avoir vu des feuilles imprimées. Il est certain qu'ils ont eu tous nos livres aussitôt que nous, et peut-être plus tôt : aussi se vantent-ils d'être très bien servis. Ce sont des gens lestes et instruits en bonne école sur l'article. » (P. 470.) — Nous savons du moins que ce n'était pas la faute de l'abbé Bossuet si ses adversaires étaient mieux informés que lui. Il a pris soin de faire son apologie sur ce point et de prouver qu'il n'y épargnait pas la dépense. Toujours à court d'argent, il écrit à son oncle, le 30 décembre 1698 : « Pour vous faire voir une partie de ce que je suis obligé de dépenser ici par rapport à cette affaire, je pourrois vous envoyer un mémoire des reliures, copies d'écritures, ports de lettres et de paquets, étrennes réglées ici deux fois l'année aux valets des cardinaux et prélats, et autres dont j'ai affaire, qui monteroit sans exagération, depuis que je suis dans ce pays, à plus de quatre mille francs ; sans compter les espions et les régals que je suis obligé de faire, et qui font beaucoup ici comme on vous le peut dire. » (T. XXX, p. 178.) Il ne nous déplaît aucunement de voir les deux partis user des mêmes armes ; notre préoccupation n'est pas d'être pour ou contre Bossuet ou Fénelon, mais de faire l'histoire des faits tels que les documents nous les révèlent.

prétées ? Ne faut-il pas, faute de preuves du contraire, nous montrer aussi empressés que Bossuet à taxer de calomnies, démontrées telles, les bruits infamants qui coururent à Rome et à Paris sur le compte de son neveu ? La conviction de son innocence éclate dans le *Mémoire* présenté au roi pour obtenir que ce neveu lui puisse succéder à Meaux. M. Jovy a cité ce *Placet au roi*, dans lequel Bossuet écrit :

Puisque je viens de dire un mot de son voyage à Rome, votre Majesté aura peut-être la bonté de se souvenir de quatre années qu'il y a passées à combattre le quiétisme ; des contradictions de toutes les sortes, et même de toutes les calomnies qu'il a eues à essuyer, dont la fausseté a été reconnue... [1].

M. Jovy estime que si Louis XIV refusa toujours de laisser nommer à un évêché le neveu de Bossuet, ce n'est pas à la suite des impressions laissées dans l'esprit du roi par des accusations reconnues vaines, mais pour éviter des représailles et à cause des inimitiés qu'avait dû exciter sa campagne contre le quiétisme [2]. Il sera toujours difficile de le savoir au juste. La fréquentation de quelques jansénistes de marque réfugiés à Rome ou d'antirégaliens

1. Bossuet, éd. Lebel, t. XXXVIII, p. 351.

2. *Op. cit.*, p. 45. J'avoue ne pas comprendre comment s'accorde avec l'histoire vraie cette phrase : « Après la défaite, Fénelon et son parti n'eurent plus qu'une passion, prendre leur revanche contre leurs adversaires, et il n'y aurait rien d'étonnant que le neveu de Bossuet ait subi les conséquences de cette animosité. » On se demande, dès qu'on cherche à préciser par des faits cette insinuation, quels partisans de Fénelon étaient, à la date du placet (mai 1703), en mesure de desservir l'abbé Bossuet. Mme de Maintenon et le cardinal de Noailles n'avaient-ils pas l'oreille du roi ? Du reste, l'absence d'approbation publique, sous forme de nomination à quelque bénéfice, encore que très souhaitée par le neveu de Bossuet, comme une preuve que le roi n'avait gardé contre sa personne aucune prévention, ne laisse pas d'être significative et ne peut s'expliquer par les rancunes du parti de Fénelon après la défaite. — Qui peut oublier en quelle situation de disgrâce demeura Fénelon et tous ceux qui le touchaient de près, et cela jusqu'à la fin ?

notoires [1] a pu être pour une large part dans les prévention indestructibles de Louis XIV. Donnons donc à l'abbé Bossuet le bénéfice de la preuve non faite, préjugeons même en sa faveur que les allégations étaient fausses. Mais avant de taxer de calomnies formelles les récits des partisans de Fénelon, il serait nécessaire aussi d'avoir des confirmations authentiques des explications données par l'abbé et admises par son oncle. Le rôle de l'historien est de présenter les pièces de ce procès pour ou contre ; il lui est difficile de prononcer avec assurance : les affirmations contraires, se valant tout au moins, se détruisent.

La lettre du 17 décembre est la première dans laquelle l'abbé Bossuet parle de cette indisposition si cruellement interprétée, à tort ou à raison ; voici les lignes qui alarmèrent pour la première fois l'évêque de Meaux, sur la santé de son neveu :

Je ne vous fais pas une longue lettre aujourd'hui à une raison essentielle, que j'ai été saigné il y a deux heures pour un mal de gorge, et une espèce de fièvre double-tierce qui me prit samedi. Il n'y a aucun accident. Dieu merci, et on ne peut avoir des accès plus légers. Si l'accès me reprend demain au soir, je prendrai jeudi le quinquina qui me tirera vite d'affaire. (P. 252. [2])

1. Le désir de trouver partout des alliés contre le quiétisme de Fénelon a pu entraîner l'abbé à des fréquentations que son oncle n'eût pas trop condamnées, mais que le cardinal de Bouillon ou d'autres ne durent pas avoir de peine à tourner en accusations graves aux yeux du roi. « Je sais, écrit Fénelon à l'abbé de Chanterac, le 31 mai 1698, que M. l'abbé Bossuet s'unit tous les jours davantage avec ces messieurs de Pamiers et d'Alet, qui vivent ici réfugiés, et par eux avec M. Hennebel. » (*Correspondance*, t. IX, p. 144.) Or, le roi n'avait pas oublié ses rancunes contre les anciens auxiliaires des évêques de Pamiers et d'Alet qui, en 1673, avaient été expulsés de leur diocèse pour leur résistance à l'extension du droit de régale. L'asile qu'ils avaient trouvé à Rome sous Innocent XI et son successeur n'était pas pour les recommander à la bienveillance royale, non plus que leur réputation de jansénisme.

2. C'est la lettre à laquelle répond le fragment inédit de Bossuet (6 janvier 1698) que nous avons cité p. 388.

Phelipeaux, qui se charge d'écrire pour les affaires, se hâte aussi de rassurer Bossuet :

J'espère que l'indisposition de M. l'abbé n'aura pas de suite : c'est une fièvre qui le prit il y a trois jours. Il s'est fait saigner aujourd'hui ; il ne paroît point d'accidents dangereux. (P. 253.)

Le mardi 24, l'abbé écrit :

Dieu merci, depuis avant-hier, la fièvre double tierce m'a quitté, et l'inflammation de gorge est passée : ainsi, je ne suis plus malade, mais convalescent; et on me défend, je pense avec raison, d'écrire et de m'appliquer. C'est pourquoi j'ai prié M. Phelipeaux d'écrire pour moi... (P. 259.)

Celui-ci mande aussi le même jour de bonnes nouvelles :

Monsieur l'abbé se porte beaucoup mieux : son inflammation de gorge est diminuée, et la fièvre a cessé ; ainsi j'espère que cela n'aura pas de suite. (P. 257.)

En effet, dans la lettre du 31 décembre, l'abbé Bossuet se donne pour guéri :

Ma santé, Dieu merci, est bonne. J'ai été huit jours sans sortir à me ménager. Je sortis hier un moment pour aller chez M. le cardinal de Bouillon. Le sang qu'on ma tiré et la diète m'auront un peu affoibli. Je me porte à présent fort bien. (P. 264.)

Enfin, le 7 janvier 1698 :

Je me porte bien, Dieu merci : il me reste un peu de difficulté de dormir, à quoi n'a pas peu contribué un peu de fatigue qu'il faut me donner. (P. 269.)

Mais le 14 janvier, dans une lettre qui ne parvint à Paris que le 15 février, l'abbé Bossuet fait une tardive allusion aux récits colportés sur son compte. Naturellement, il les attribue à l'abbé de Chanterac, en haine de la *Relation* qu'il fait lire aux cardinaux; les jésuites,

comme il convient, sont de moitié dans la calomnie, en vertu, sans doute, des théories que leur imputait Pascal, et du droit qu'ils reconnaissent de tuer pour se défendre d'une injure ou de diffamer pour riposter à des attaques. Il y a bien, en effet, coïncidence dans les dates entre le temps où l'abbé Bossuet allait lire aux consulteurs du saint Office le *De Quietismo in Galliis refutato* et les premières narrations des aventures de l'abbé. Cette *Relation*, que Phelipeaux, qui devait être bien informé cependant, déclare avoir été tenue secrète jusqu'au 15 mars 1698, date à laquelle le Pape la reçut [1], l'abbé Bossuet, sans en laisser prendre copie, assure-t-il, la lisait depuis plusieurs mois aux intéressés. Ses lettres en font foi :

Je lui ai lu votre *Relation*, dit-il, dès le 3 décembre 1697, en parlant du cardinal Fabroni : cela a fait un très bon effet. (P. 237.)

Je crois savoir de bonne part, poursuit-il, le 10 décembre, que le pape est réveillé... J'espère faire en sorte que votre *Relation* ira jusqu'à lui. (P. 241.)

En attendant, il en fait bon usage :

Il ne manque que les cardinaux Carpegna et Noris à lire votre *Relation*, de ceux à qui j'ai résolu de la lire. Je l'ai lue aux cardinaux Nerli, Marescotti, Ferrari et Casanate... Je leur ai dit que vous aviez défendu de la publier, non que vous craignissiez qu'on vous pût démentir sur une chose si publique, et dont vous aviez les preuves en main, mais

1. « Le samedi 15 mars 1698, M. l'Abé alla à l'audience du Pape... Comme on l'avoit voulu aigrir contre les évêques à cause des écrits qu'ils avoient été obligés de publier, l'Abé lui représenta que les Évêques n'avoient écrit que pour instruire leurs peuples et les prémunir contre le mal que tant de libelles pouvoient faire... il laissa à Sa Sainteté une petite relation latine des faits, écrite très élégamment par M. de Meaux, qu'on avoit tenue jusqu'alors secrette... » (Phelipeaux, *Relation*, t. II, p. 39.) Nous savons ce qu'il faut croire de ce secret. Quant au fait de la nécessité d'instruire les diocésains de Meaux ou de Paris, la relation *latine* était une preuve assez malheureuse, et le style élégant de cet opuscule n'avait sans doute pas la vertu de prémunir les habitants de la Brie contre le poison du quiétisme que les défenses, très orthodoxes, de Fénelon sont censées répandre.

par charité seulement pour votre confrère... Je sais que M. de Chanterac, qui a eu vent d'une relation, est très en peine, et fait tous ses efforts pour la voir, mais inutilement, car même j'ai pris la liberté d'en refuser des copies à ceux de Messieurs les Cardinaux qui me l'ont demandée. (P. 242.)

Cette seconde lettre est du 10 décembre, la date même à laquelle l'abbé de Chanterac écrivait le premier récit de l'aventure récente. *Post hoc, ergo propter hoc.* L'abbé Bossuet ne perd pas cette occasion de se poser en victime de la cabale et en martyr de la vérité.

J'ai appris, écrit-il, le 14 janvier, sentant apparemment que les bruits de Rome parviennent à Paris, que l'abbé de Chanterac et les Jésuites étoient furieux contre moi à cause de votre *Relation*, qui fait connoître notre nouveau saint (avec charité sans doute). Je ne puis attribuer qu'à eux un bruit qu'ils ont voulu répandre parmi les François, que j'avois ici des ennemis, qu'on cherchoit à m'assassiner, et même que j'étois tombé malade de peur. Toutes choses fausses sans le moindre fondement : les gens qu'ils disent mes ennemis sont mes meilleurs amis. On feroit mieux de débiter des choses vraisemblables, s'ils vouloient qu'on y ajoutât foi, et que cela me fît quelque tort. M. le cardinal de Bouillon a bien ri ce matin avec moi de cette imagination : il n'en a fait aucun cas, *et n'a assurément aucune part à ces manières basses de se venger*, mais que je méprise comme je le dois. Je vous mande seulement cela, afin que vous voyiez la fureur ou la rage de ceux à qui nous avons affaire. Ils voudroient bien être ici maîtres du tripot; mais je vais toujours mon chemin, et continuerai, s'il plaît à Dieu, à agir de même, sans crainte de qui que ce soit que de lui. (P. 278.)

Ces sentiments, dignes du grand-prêtre Joas, n'étaient pas encore connus de Bossuet, lorsque, le 27 janvier, le roi l'interrogea sur l'aventure. Sa lettre du 20 décembre dans laquelle il fait allusion surtout à l'usage que l'abbé fait de la *Relation*, lui recommande, sans le blâmer pour le passé, de ne point tenir secret au Pape un écrit communiqué aux cardinaux :

Le bruit de l'effet de ma *Relation* retentit ici par toutes les lettres de Rome. C'est bien fait de n'en point donner de copies : mais il sera difficile de ne la pas rendre publique, si l'on se détermine à la présen-

ter au Pape. Dans ce cas, il faudra faire du mieux qu'on pourra. Il est bon que le pape en soit instruit. (P. 280.)

Bossuet, qui avait appris, le 6, les nouvelles données le 17 décembre précédent, répond, le 20 janvier, à la lettre du 31, qui lui annonce la guérison :

Je vois avec plaisir par votre lettre du 31 que vous êtes, Dieu merci, hors d'affaire. (P. 279.)

A cette même date, Ledieu félicite aussi l'abbé Bossuet de sa guérison dans la lettre que nous verrons plus loin. Le 31 janvier, l'abbé confirme son bon état de santé :

Je me porte bien, Dieu merci, et j'ai fait, depuis huit jours, toutes mes visites à presque tous Messieurs les cardinaux et autres principaux de cette cour, qui envoient tous les jours savoir de mes nouvelles avec une bonté infinie. (P. 284.)

Cette délicate attention des cardinaux est flatteuse pour l'abbé, et on conçoit qu'il l'ait notée ; mais comment l'accorder avec une santé pleinement rétablie ? C'est tout au moins d'un convalescent que l'on envoie prendre chaque jour des nouvelles. N'y aurait-il pas quelques réticences dans les lettres de l'abbé ? Il s'est, en somme, bien gardé de faire des confidences sur l'aventure dont lui parle, avec quelque émotion, la lettre du 27 janvier, datée de Versailles :

Je viens de chez le roi ; tout va bien pour l'affaire générale. J'ai fait un *Mémoire* dont on me doit rendre réponse dans deux jours : il est capable d'acheminer les affaires. Mais comme je parlois au roi sur votre sujet, pour le prévenir contre les mauvais offices, il m'a fait une histoire sur votre compte. On lui a dit que vous aviez été attaqué la nuit, pistolet appuyé, et qu'on vous avoit fait promettre que vous n'iriez jamais dans une certaine maison, sinon la vie : j'ai dit ce qu'il falloit. Ne vous lassez pas d'agir pour l'affaire dont vous êtes chargé : Dieu surtout. (P. 289.)

Les mauvais offices contre lesquels l'évêque de Meaux

allait prémunir Louis XIV semblent être plutôt les entraves mises à l'affaire de la condamnation que des dénonciations calomnieuses contre son neveu. Celui-ci, dans les lettres, n'a point parlé d'autre chose que des intrigues de la « cabale » pour ralentir l'affaire. Cependant les mots : *j'ai dit ce qu'il falloit*, donnent à penser. De deux choses l'une : ou bien Bossuet, pris au dépourvu, sur un sujet auquel il n'était pas préparé, a dit « ce qu'il fallait » dire en telle occurrence, que ces racontars ne pouvaient être que d'odieuses machinations tramées par des personnes intéressées à déprécier l'agent de M. de Meaux, ou bien *ce qu'il falloit* signifie la leçon véritable, celle que l'abbé ne cessera de donner comme « sa défense. » Cette seconde interprétation, peu probable, supposerait une lettre plus explicite, le mettant au fait des bruits de Rome, secrètement envoyée par son neveu, mais, depuis, soigneusement éliminée. *Sub iudice lis est.* En tout cas, tout n'est pas net dans « cette histoire » que le roi fit à Bossuet sur le compte de son neveu. Tant il est vrai que, même dans l'hypothèse où ces bruits seraient purement calomnieux, se vérifie encore ici l'adage : « Mentez, il en restera toujours quelque chose. »

Phelipeaux a, du reste, l'occasion de démentir à Rome des nouvelles d'une grave maladie de l'évêque, et il lui écrit, le 28 janvier :

On avoit fait courir le bruit ici que vous étiez fort malade, afin de ralentir les examens. Il n'y a menteries qu'on ne publie. (P. 292.)

Nous ne trouvons pas trace, en effet, d'une maladie de Bossuet avant son érésipèle, ou mieux son eczéma de la fin de l'année 1699 [1].

Le 4 février, l'abbé Bossuet renouvelle les assurances

1. Voir *Revue Bossuet*, 25 avril 1900, p. 101.

de son complet rétablissement et des mouvements infinis qu'il se donne :

Je me porte bien, Dieu merci, quoique je n'aie pas un moment à moi. (P. 299.)

De l'aventure, il n'est point question : la lettre du 27 janvier, dans laquelle Bossuet l'interroge, n'est point encore à Rome, et l'abbé n'a reçu que celle du 17. Or, le 3 février, son père, qui vient d'entendre parler d'assassinat, se rassure par cette raison qui prouverait que l'abbé n'a point soufflé mot jusqu'ici : « Vous nous l'auriez mandé [1]. » L'abbé Bossuet ne s'est donc pas pressé de signaler l'incident. Le 9, l'évêque, qui n'a pas encore de réponse (le courrier du 21 janvier arrive seulement à Rome), insiste sur les bruits persistants qui circulent, et écrit de Paris :

L'affaire de l'assassinat fait ici grand bruit. J'ai fait part à mon frère, qui vous l'écrira, de ce qu'on en dit ici en bon lieu. Il nous faut mander jusqu'aux moindres circonstances qui servent à éclaircir tout ce qu'il y a de faux ou de vrai. (P. 305.)

Le 11, comme on en est encore à Rome qu'aux lettres de Paris du 20 janvier, et qu'aucun des deux messages le mettant en demeure de s'expliquer n'est parvenu à l'abbé, il se contente de redire :

1. Voici le passage entier de cette lettre d'Antoine, publiée intégralement dans les *Études* où paraît cette correspondance inédite : « M. de Meaux et M. Chasot sont à Versailles. Vous leur mandez qu'on parle d'assassinat. C'est bien fait de s'en moquer et de ne pas laisser d'être sur ses gardes au pays où vous êtes. On m'a même voulu faire (entendre), sans le dire, que vous aviez été attaqué la nuit, vous nous l'auriez mandé. Ce qu'il y a de certain, c'est que vous êtes veillé de près, et que, s'il vous arrivoit quelque chose, les jésuites et le P. de la Chaise même ne vous ménageroient nulle part. Le cardinal de Bouillon est en repos de ce côté-là. »

Ma santé continue d'être bonne, Dieu merci, aussi bien que celle de M. Phelipeaux. (P. 309.)

L'abbé, soigneux de ne plus revenir sur les faits passés, semble se vouloir contenter de sa communication du 14 janvier. Il l'avait sans doute trouvée suffisamment explicite. Ce ne fut point l'avis de l'évêque de Meaux, et il est légitime de penser qu'elle était au moins tardive.

En tous cas, les bruits allaient leur train à Rome, et l'abbé sera mal venu à dire que « le bruit s'est dissipé par sa fausseté » (p. 318), ou que la « fable s'est évanouie en un moment » (p. 333). Nous avons vu l'abbé de Chanterac en écrire dès le 10 décembre 1697. Or, à supposer que l'intéressé ait été, comme il l'affirme, le dernier à en entendre parler, et qu'il ne l'ait donc connue que vers le 14 janvier, puisqu'il déclare, daus sa lettre du 13 février, « en avoir écrit... aussitôt qu'il l'a apprise » (p. 318), cette aventure fit un bruit de quelque durée, car, dans un message en date du 11 février, l'abbé de Chanterac écrit à l'abbé de Langeron :

Les aventures de M. l'abbé Bossuet sont si publiques, qu'on dit hier à M. de La Templerie qu'on en parloit dans les avis de Rome : il paroît chagrin. Le compagnon d'un de nos examinateurs me dit qu'il étoit venu le voir et qu'il paraissoit un homme *furieux*, se plaignant, avec de grandes menaces, de ce qu'on balançoit si longtemps à condamner un livre si scandaleux. Mais une autre personne me dit qu'il avoit eu l'audience d'un cardinal immédiatement après cet abbé ; que Son Éminence lui avoit dit, encore tout ému de leur conversation : « Voilà qui est plaisant. M. de Meaux veut faire le réformateur du clergé et des prélats, et il nous envoie ici son neveu qu'il appelle un autre moi-même [1], et il veut que l'on condamne le livre de M. de Cambrai comme un livre scandaleux, et il mène ici une vie bien plus scandaleuse. Son oncle le sait, et il n'en dit mot ; voilà ce qui me scandalise, et non pas le livre » [2].

1. C'est l'expression de Bossuet *per alterum me*, que l'abbé Chanterac a relevée avec quelque finesse et sur laquelle coururent des épigrammes. V. Lettre de Chanterac à Langeron, 11 mars 1698, t. VIII, p. 484.

2. *Correspondance*, t. VIII, p. 404.

Laissons pour ce qu'ils valent ces propos anonymes, et méprisons tant que nous voudrons cette insinuation sans preuve tendant à faire penser que Bossuet connaît et tolère la conduite de son neveu. N'y voyons même aucun argument nouveau pour charger ou accuser celui-ci ; fidèle à notre méthode de n'étudier cette affaire que dans la correspondance même de l'évêque de Meaux et des siens, ne cherchons dans ce témoignage de Chanterac qu'une date et la preuve que les bruits circulaient toujours deux mois après la première mention qui en a été faite.

A moins que les espions au service de l'abbé Bossuet n'aient mal fait leur office, celui-ci ne s'avise que bien tard de la réputation qu'on lui fait à Rome dès le 10 décembre, puisqu'il en parle pour la première fois le 14 janvier. Sa lettre, arrivée un mois après, causa un véritable soulagement, et son oncle lui écrit, le 15 février :

Votre lettre du 14, jointe à la lettre que j'écrivois à peu près dans le même temps, est très importante. Ne soyez en peine de rien, tout tournera à bien ; ne faites point d'éclat, je crois que ces mauvais bruits se dissiperont d'eux-mêmes. Vous devriez avoir circonstancié davantage ce qui s'est passé à Rome : il auroit fallu marquer qui est celui qu'on accuse du prétendu assassinat, et rapporter toute l'histoire comme on l'a répandue. Ce n'est pas assez de dire que celui qu'on croit ennemi est le meilleur ami ; ni, comme vous l'écrivez à mon frère, qu'on ne voit que ceux que l'on doit voir pour la réputation et pour le bien de l'affaire : il faut donner tout le détail. Cependant vous devez toujours aller votre train, sans vous rebuter : car par ce moyen tout tombera de soi-même, s'il n'y a rien, comme je le crois. (P. 310.)

Avant l'arrivée à Rome de cette demande d'explication complète, y parvenait le récit de l'entrevue avec le roi, en date du 27 janvier. C'est à quoi répond la lettre du 18 février :

Je reçois, écrit l'abbé Bossuet à son oncle, la lettre que vous me faites l'honneur de m'écrire de Versailles le 27. Je commencerai, s'il vous plaît, par ce qui me regarde. Vous aurez vu, par une de mes lettres que vous n'aviez pas encore reçue lorsque vous m'avez écrit,

que le bruit de cette fausse histoire étoit enfin venu jusqu'à moi. J'ai été, comme vous le croyez bien, le dernier qui l'ai sue ; et je vous en ai écrit un mot aussitôt que je l'ai apprise. Je n'aurois jamais cru que l'on eût l'effronterie de faire faire tant de chemin à une pareille fable, où il n'y a ni vérité ni vraisemblance. Tout le monde l'a bien vu, ce carnaval et dans toutes les occasions, et ces propos n'ont fait ici aucune impression ; cela est constant. M. le cardinal de Bouillon est persuadé, plus que personne, de la fausseté de ce récit ; et il m'a dit que, s'il l'avoit cru vrai, il n'auroit pu s'empêcher de vous en écrire. On voit bien la malice des auteurs de cette fable, et la cause qui les a portés à l'inventer, par le soin qu'on a pris de faire aller cette sottise jusqu'aux oreilles du roi. Il me semble que la fausseté de la narration se fait sentir d'elle-même par son contenu. Ici on ne menace pas : on exécute, parce qu'on craint d'être prévenu et avec raison. Vous pouvez compter qu'il n'y a pas un mot de vrai dans tout ce bruit, qui s'est plutôt dissipé par sa fausseté que par le bien que certaines gens me veulent. Il est certain que tous ceux qui en ont entendu parler, l'ont su de chez le cardinal de Bouillon et les Jésuites. M. le cardinal de Bouillon m'a assuré qu'il n'avoit écrit à qui que ce soit, même avant d'être informé de la vérité. En voilà assez sur cette matière, il faut s'attendre à tout : je dis à tout ; Dieu soit loué. (P. 318.)

Voilà une résignation bien admirable, et l'on ne peut que féliciter l'abbé Bossuet d'avoir ainsi patiemment souffert de ce qu'il nomme si hautement une invention de la cabale, La cabale avait donc l'esprit bien inventif. Bossuet ne semble pas en douter, ni mettre en suspicion l'innocence de son neveu ; on ne s'étonne donc pas qu'il ait fait de lui le touchant éloge qui remplit tout son placet du 19 avril 1703 [1].

Dès le 24 février, Bossuet rassure son neveu sur la certitude qu'il a de son innocence :

Les bruits qu'on répand ici contre vous ne sont rien moins qu'un mauvais commerce, ce qui a donné lieu au pape, ajoute-t-on, de vous éloigner de Rome, et de faire demander justice au roi par le nonce. Comme cela ne se trouve pas avoir la moindre vraisemblance, c'est la justification de votre conduite. Cependant vous voyez bien que vous ne sauriez trop vous rendre en toutes manières irrépréhensible. (P. 319.)

1. V. Jovy, *l. c.*, p. 41, et Bossuet, éd. Lebel, t. XXXVIII, p. 348. Cf. plus haut, p. 397.

Il est certain qu'à lire la longue lettre du 25 février 1698, très explicite, dans laquelle, le plus naturellement du monde, et en mettant cette fois le nom du duc Sforza-Cesarini, l'abbé Bossuet détaille son aventure, on aurait tout lieu de croire à sa sincérité. Le récit n'a rien d'embarrassé, et l'abbé démontre, comme il le dit, qu'il n'y a pas un mot de vrai dans cette histoire. Il le prend, du reste, sans colère, du ton calme d'un homme sûr de son fait :

Je vous dirai franchement, dit-il, que je vous ai écrit par un vrai hasard, aussi bien qu'à M. Chasot, touchant la fabuleuse histoire de cet assassinat. Je n'aurois jamais cru qu'on osât mander à qui que ce soit cette fausseté, encore moins au roi ou qu'on osât lui en parler. Dans cette pensée, je ne jugeai pas à propos, en me justifiant à ce sujet, de donner seulement l'idée que cela pût être. Ce fut M. le cardinal de Bouillon lui-même qui me détermina enfin à le faire aussi légèrement que je l'ai fait. Après m'avoir entretenu de cette affaire et m'avoir assuré qu'il étoit convaincu de la fausseté du fait, ce qu'il me répéta cent fois, il me conseilla de ne faire aucun cas de ce bruit qui tomberoit de lui-même, de n'en point écrire en France et de ne pas chercher à me justifier, même vis à vis de vous, pour ne vous pas inquiéter. Il m'ajouta que si on m'en écrivoit, je pourrois mander alors que je n'en avois rien dit, vu la fausseté manifeste et que je ne me serois jamais imaginé qu'on pût mander pareille chose. Je lui répondis que j'en userois de la sorte, mais ce conseil me parut un peu suspect, je me doutai de la fourberie : je pensai qu'on vouloit en avertir et que l'avis pût faire tout son effet avant que je pensasse à y remédier. En conséquence, je vous en écrivis deux mots à tout hasard, pour vous en rendre compte en cas de besoin. Depuis il ne m'est seulement pas venu à l'esprit de vous en parler, voyant que par ma conduite et la liberté avec laquelle j'agissois, le monde étoit plus que persuadé de la malice de cette fable. (P. 324.)

Nous l'avons déjà fait remarquer, à la date à laquelle l'abbé Bossuet avait écrit pour la première fois sur son aventure, c'est-à-dire au 14 janvier, les bruits ne semblent pas avoir ainsi cessé comme il le suppose. En outre, la manière dont il parle, dans cette première lettre, du cardinal de Bouillon, comme ayant « bien ri avec lui de cette imagination », et surtout comme inca-

pable d'y être pour quelque chose, ne cadre pas beaucoup avec les raisons données ici pour envoyer à son oncle « deux mots à tout hasard ». Laissons toutefois ces impressions peu favorables pour entendre l'exposé des faits tel que le fournit notre lettre du 25 février. L'abbé poursuit, en effet :

Voici les bruits qui ont couru. On prétend que le duc Sforze Césarini, fâché de ce que je voyois Mademoiselle sa fille, qui, dit-on, ne me hait pas, m'avoit fait attaquer par des assassins ; qu'ils m'avoient mis le pistolet à la gorge et m'avoient fait promettre de ne plus la voir, sans quoi ils m'auroient tué ; que j'en étois tombé malade de peur ; c'est ainsi qu'on a interprèté cette fièvre continue, cette espèce d'esquinancie que j'ai eue.

Je ne vous répéterai point qu'il n'y a pas un mot de vrai dans cette histoire : je veux seulement vous le démontrer. Il faut que vous sachiez que ce duc est de la faction d'Espagne. Dès que j'arrivai à Rome, il lia une étroite amitié avec moi chez M. le prince de Bossane, où nous nous voyions presque tous les soirs. Il me fit présent d'une tabatière : je lui en donnai une pareillement ; bref, depuis ce temps, ma compagnie ne lui a pas déplu, et il m'a parlé volontiers de tout. Nous ne nous sommes cependant jamais vus que dans la maison des autres. Quand j'allai à Naples, il me recommanda à quelques-uns de ses amis. A mon retour, je me crus obligé d'aller l'en remercier et de m'acquitter de quelques commissions dont on m'avoit chargé pour lui et pour Madame sa femme. Ici la coutume est que les filles ne se montrent jamais dans les compagnies ; je ne vis donc point Mesdemoiselles ses filles et je ne les ai jamais aperçues qu'en carrosse dans les rues et aux promenades, hors deux ou trois fois à la campagne, ou M. leur père me mena lui-même et où je ne suis resté que le temps d'une visite. De tout l'été, je ne les ai ni vues ni rencontrées, même dans les lieux publics. Depuis le mois d'octobre jusqu'à Noël, la mère et les filles ont été dans une de leurs terres, à vingt milles de Rome. Pour moi, je ne suis sorti de Rome ni dans le mois d'octobre, ni dans le mois de novembre, excepté quatre jours que j'ai passés à Frescati où étoit M. le cardinal de Bouillon, et qui est bien éloigné de la terre de cette dame. Toute sa maison n'étoit point à Rome lorsque je suis tombé malade le 13 de décembre, et je ne songeois pas seulement qu'elle fût au monde. J'oubliois de vous dire que pendant cet été, je me trouvois très souvent avec les fils qui, aussi bien que leur père, m'ont témoigné mille amitiés. Ces mêmes manières durent encore et ont persévéré si publiquement depuis ma maladie, que tout le monde en a été témoin. J'ai même cru être obligé, sans affectation cependant, de ne

point fuir la présence de la duchesse et de ses filles, qui m'ont toujours traité à leur ordinaire, avec toutes sortes de civilités. Voilà l'état des choses : on a bien vu que je ne craignois pas et que je n'avois point sujet d'avoir peur.

Toutes les circonstances d'ailleurs prouvent que cette histoire est controuvée : car, effectivement si elle étoit vraie, qui l'auroit pu savoir ? On a dit que la chose étoit arrivée pendant la nuit. Ce ne seroit pas moi qui l'auroit débitée; encore moins le père, qui par là auroit perdu une fille dont les articles du mariage sont signés, qui a été au désespoir de ce bruit, et qui m'en a parlé comme de la chose du monde qui lui a donné le plus de chagrin, quoique tout le monde soit persuadé de la fausseté. Il prétend que cette invention vient plutôt de ses ennemis que des miens, et il a raison. Mais que faire, sinon prouver par sa conduite et par ses actions qu'il n'y a rien de vrai dans cette histoire, qui n'a pas trouvé une seule personne raisonnable qui voulût la croire, qui n'a été inventée que pour me faire du mal auprès du roi, et tâcher de me discréditer ou de m'inspirer quelque peur, en me faisant voir qu'on a un prétexte pour pouvoir parvenir à ses fins : mais on me connoît bien mal.

Ne faut-il pas s'étonner que l'abbé convienne ici que les ennemis du duc Césarini plutôt encore que les siens sont les auteurs de la calomnie? « Il a raison », dit-il. Mais alors, en concluant, comme l'abbé Bossuet, d'après la maxime : *Is fecit Cui prodest*, comment cela se tient-il avec le désir de perdre l'abbé dans l'esprit du roi, ou l'espérance de lui faire, de guerre lasse, abandonner Rome ? Nous constaterons plus d'une fois que le neveu de Bossuet déclare souvent n'avoir point d'ennemis, mais des envieux, crevant de dépit de voir ses succès. Par contre, il ne cesse de se déchaîner contre la cabale (Chanterac, Bouillon et les jésuites) essayant de toute façon de le noircir. Il est peut-être difficile d'accorder entre eux ces deux procédés de réponse à « des bruits d'assassinat » qu'il s'agissait d'expliquer. Du reste, écoutons l'abbé conclure sa longue apologie :

Telle est la vérité du fait : il n'y a ni plus ni moins. Tout le monde me rend ici justice : plût à Dieu qu'on me la rende également en France sur toute ma conduite en cette matière. Je suis bien venu partout : les pères et les méres sont les personnes qui souhaitent le plus

que j'aille chez eux, parce que franchement je sais un peu parler et vivre. Peut-être françois n'a jamais eu les entrées si libres chez les Italiens que moi [1]. Je les ai parce que je n'en abuse pas, et que je ne vois que bonne compagnie. Je la fréquentois lorsque j'avois moins d'occupations : à présent, c'est tout ce que je puis faire que de pouvoir trouver une heure ou deux pour m'amuser, pour entretenir mes amis et les personnes que je connois. Si je faisois quelque chose de mal, je ne manque ni d'envieux ni d'espions ; mais je les défie de m'accuser sur quoi que ce soit, dont je ne puisse donner le démenti sur le champ par mes actions.

1. Ce témoignage lui sera rendu en effet par la princesse des Ursins. V. plus bas une note sur ses relations avec l'abbé Bossuet et l'estime qu'elle lui témoigne. Pour être pleinement impartial et ne rien dissimuler de ce qui peut être à l'avantage de l'abbé Bossuet, il convient de signaler un fragment de la correspondance de dom Estiennot avec Mabillon. Publié d'après l'autographe de Copenhague depuis 1892, ce passage nous montre l'opinion du bénédictin et, par suite, d'un grand nombre des Français de la colonie romaine dès le commencement du séjour de l'abbé à Rome, et avant que les tristes débats du quiétisme soient venus envenimer les esprits. Nous y voyons aussi que, sans attendre ses dernières années, Bossuet remettait à son neveu beaucoup de détails relatifs à son abbaye de Saint-Lucien. C'est donc un document à joindre à ceux que j'ai fournis déjà sous ce rapport, et je regrette de n'avoir point connu plus tôt ce témoignage. (V. *Bossuet, abbé de Saint-Lucien-lès-Beauvais*, dans la *Revue Bossuet*, 25 janvier 1902.) Le 16 juin 1696, Étiennot écrit à Mabillon : « Monsieur l'abbé Bossuet me fit hyer l'honneur de me venir voir ; nous tombeasmes dans la conversation sur monsgr l'év(êque) de Meaux et nos pères de St Lucien de Beauuais. Il me dit que le plus court estoit que nos pères dressassent des mémoires exacts des réparations, tant de celles qu'il faudroit faire dans le monastère que de celles qui sont à faire même dans les domaines de son partage de les lui présenter en droitture et de le prier de les examiner, sans passer par les mains de son intendant, et qu'il étoit asseuré que monseigneur de Meaux, qui ne veut que la justice, donnera les mains à tout ce qu'on luy proposera d'équitable. Nous parlames ensuitte de la ferme : il me dit que ce ceroit bien aussi son sentiment, mais que comme le bail a esté renouvellé depuis peu auec le fermier, il croyoit qu'il n'y auoit rien qui pressat. Je croys qu'il en escrit un mot à Monsgr l'é(vêque) de Meaux. Cet abbé est asseuré(ment) bien né et bien éleué, fort sage, fort honneste, et qui s'acquere icy des amys et de l'estime. « *Lettres des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur* (1632-1700), publiées d'après les originaux conservés à la Bibliothèque royale de Copenhague, par Émile Gigas. Copenhague, 1892, 2 vol. in-8, t. I, p. 245 ; Bibl. nat., Inv. Z 12110.

Au surplus, M. le cardinal de Bouillon ne m'a donné aucun avis sur ma conduite : j'ose dire qu'il n'y a rien à y reprendre ; du reste il a été pleinement convaincu de la fausseté de ce bruit. Il n'a jamais été question entre lui et moi que de quelques éclaircissements qui le regardoient touchant M. de Cambrai et les jésuites. (P. 320-326.)

Nous aurons plus d'une occasion de constater que le cardinal de Bouillon devint dans la suite, aux yeux de l'abbé Bossuet, dont les contradictions sont innombrables, l'auteur responsable de tous ces bruits fâcheux. En ce moment, il n'est pour rien dans la calomnie; les rôles changeront. On a le droit d'être touché de la tranquille assurance avec laquelle l'abbé Bossuet défie ses accusateurs de rien trouver de répréhensible dans sa conduite. Attribuons-le volontiers à la conscience de son innocence.

Il reste pourtant à l'historien (un historien doit être un esprit critique et parfois pointilleux) une certaine difficulté à faire concorder plusieurs affirmations de cette lettre avec les lettres mêmes de l'abbé Bossuet. L'évêque de Meaux n'y regarda point sans doute de si près, heureux de voir un agent si zélé contre le quiétisme justifié des atroces calomnies que son ardeur lui attirait. Comment, toutefois, admettre la phrase : « Je ne suis sorti de Rome ni dans le mois d'octobre, ni dans le mois de novembre, excepté *quatre* jours que j'ai passés à Frescati... », alors que, dans une lettre du 1er décembre, Bossuet, accusant réception de deux lettres datées de Frescati par son neveu, du 23 au 30 octobre, lui demande de « prendre garde si un si long séjour y est convenable. » (P. 42. [1])

1. On pourrait, sans ce reproche de Bossuet, objecter qu'il s'agit de deux visites distinctes au cardinal de Bouillon, et de deux lettres écrites de cette campagne à huit jours de distance. Du reste, une lettre d'Antoine Bossuet, du 28 octobre, répondant à un courrier du 9 précédent, suppose encore un voyage à Frescati, et contient ces mots : « Mandez-

Avouons tant qu'il plaira que le plus ou moins long séjour dans cette campagne très éloignée de la terre habitée par la duchesse de Sforza et ses filles importe peu à la défense proposée. Tout au moins, ces différences prouvent que les affirmations si assurées de l'abbé Bossuet demandent un contrôle. Ainsi encore la date de sa maladie, telle qu'il l'a donnée dans la même lettre (13 décembre), vient trop tard pour expliquer les bruits défavorables commençant à se répandre à temps pour que la lettre de l'abbé de Chanterac, qui est du 10, en fasse mention [1].

Minces détails que tout cela, sans doute, mais assez notables pourtant pour indiquer que tout n'est point parfaitement net dans cette apologie. Ne prouverait-elle pas, d'ailleurs, au delà du nécessaire ? Telle que nous venons de la lire, la lettre de l'abbé Bossuet nous force, en effet, d'admettre que les « inventeurs » de la calomnie ou des bruits supposés calomnieux jusqu'à preuve évidente du contraire, sont vraiment par trop maladroits. « Ce n'est pas ainsi qu'on invente. » L'abbé Bossuet nous dit, il est vrai, dès la première mention qu'il fit de cette affaire : « On feroit mieux de débiter des choses vraisemblables, s'ils vouloient qu'on y ajoutât foi et que cela me fît quelque tort. » (P. 278.) Mais, sans nier que la foule admet aisé-

nous si Frescati vaut Germigny. Tant mieux si vous vous y portez mieux qu'à Rome. » (Cf. *Études*, 5 décembre 1901, p. 612, note 2.)

1. Elle ne concorde qu'à peu près avec sa lettre du mardi 17 décembre, annonçant sa fièvre, qui l'avait pris, écrit-il, « samedi », le 14, par conséquent. (P. 252.) Phelipeaux, écrivant aussi le 17, dit : « Il y a trois jours », ce qui revient à la même date, et ne remonte pas au 13 ; mais, du 13 au 14, il y a si peu, et nous supposerons que le mal de l'abbé Bossuet le saisit dans la nuit du vendredi 13 au samedi 14. Cela ne nous explique pas néanmoins comment une rumeur en cours dès le 10 peut reposer sur une maladie qui n'éclate que le 13, pour adopter la date la plus favorable. La critique d'histoire a de bien bizarres exigences ; mais les menues difficultés qu'elle lève ont leurs raisons d'être.

ment les bruits les plus absurdes et en raison parfois de leur étrangeté, il faut cependant reconnaître quelque limite. Pourquoi, si les récits sont si contraires à toute vraisemblance, l'abbé Bossuet a-t-il attendu la mise en demeure de son oncle pour entrer dans le détail ? Quelle raison a-t-il eue aussi de ne rien dire, dans cette apologie, des autres récits de menaces relatifs à des gens de sa maison et distincts de cet attentat prêté à des hommes apostés par le duc Sforza Césarini ? Lui et l'abbé Phelipeaux en parleront dans leurs lettres du 4 mars.

Admettons, pour ne rien pousser à la rigueur, que cette omission tient à la longueur, démesurée déjà, de la lettre du 25 février. L'abbé semble avoir cédé à la fatigue, et la fin de sa lettre indique une sorte de nausée d'écrire, mais aussi un énervement bien malencontreux qui met en cause le cardinal de Bouillon, sans souci de contredire la position adoptée jusqu'alors.

Je suis las d'écrire, et je finis en vous disant que l'abbé de Vaubrun est le favori et le correspondant intime, à qui, selon toutes les apparences, le cardinal de Bouillon a écrit sur cette affaire pour en instruire M. de Torci : il est entièrement dans les intérêts de cette Éminence. C'est par ce canal très sûrement, ou par celui du P. de la Chaise, que ce bruit s'est répandu. Une preuve que cette histoire n'est pas véritable, c'est que le cardinal de Bouillon n'a pas osé l'écrire : il y auroit été obligé, s'il elle avoit eu quelque fondement. (P. 327.)

Cette finale est bien pour gâter l'impression favorable que donnerait la lettre, et cette accusation très sûre du canal qui, « selon toutes les apparences » fait remonter, « certainement », par une voie ou par une autre, le tout sans preuve aucune, l'origine du bruit calomnieux jusqu'au cardinal de Bouillon, nous rend fort suspectes les affirmations d'un homme qui souffle le froid et le chaud. Il nous avait déclaré jadis le cardinal de Bouillon incapable d'une aussi basse vengeance [1], mais ne l'en

1. V. plus haut, p. 401, la lettre du 14 janvier 1698.

constitue pas moins l'auteur de cette vilenie inqualifiable.

Nous ne croyons donc pas que l'historien puisse porter un jugement ferme sur cette affaire, ni que la justification de l'abbé Bossuet soit complète et claire en tout.

L'évêque de Meaux, qui ne répondait encore qu'à la lettre du 11, laquelle dégageait Bouillon de toute responsabilité, écrivait, à la date du 3 mars :

Je vis hier M. le cardinal de Janson en bonne santé, Dieu merci. Nous traitâmes tous les chapitres, et principalement celui qui vous regarde sur les bruits qu'on a fait courir : il veut qu'on tâche d'aller à la source. J'ai justifié M. le cardinal de Bouillon sur votre parole ; je n'ai parlé que des Jésuites. (P. 329.)

Ils ont bon dos, en effet, et la parole de l'abbé Bossuet, efficace pour décharger, provisoirement du moins, le cardinal de Bouillon de l'invention odieuse d'une calomnie atroce, est apparemment une forte autorité pour la faire peser sur les Jésuites. Les preuves négatives dont se contente le complaisant interlocuteur de l'évêque de Meaux, dans l'entrevue de Versailles, au 2 mars, ne sont pas, il le faut admettre, d'une solidité à toute épreuve.

Le cardinal (de Janson), poursuit Bossuet, se fonde fort sur ce qu'on ne lui a pas écrit un mot de cette prétendue histoire, dont Rome retentiroit. On n'a rien écrit non plus à M. le cardinal d'Estrées, ni à personne, et cette histoire tombera d'elle-même. (P. 329.)

On avait écrit au roi cependant et on ne croira pas que ce fût l'abbé de Chanterac.

La lettre de l'abbé Phelipeaux, du 4 mars 1698, appuie les dénégations de l'abbé et par les mêmes arguments de l'invraisemblance.

Quand on veut se venger en ce pays, on ne se sert pas de menace, on exécute sans aucun égard. (P. 332.)

La réponse est peut-être quelque peu théorique. Mais on est moins satisfait encore par la lettre de même date

de l'abbé Bossuet. Transcrivons toutefois d'abord celle de son compagnon, du mentor que son oncle avait apparemment songé à lui donner pour ce lointain voyage, et qui, cependant, n'a encore rien dit des bruits infamants répandus à Rome. Voici comment Phelipeaux explique le silence qu'il se décide à rompre :

Je ne vous ai point parlé du bruit que vous dites s'être répandu jusqu'à Paris : je n'en ai rien su que ce que M. l'Abbé m'a dit en avoir appris par quelques bruits vagues qu'on avoit fait courir. J'ai toujours cru la chose fausse et sans fondement, et je l'ai crue plus digne de mépris que d'être relevée. Personne ne m'en a averti et ne m'en a parlé sérieusement. On a pris le temps de publier ce bruit à l'occasion de sa maladie qui n'étoit qu'un enrouement ; et on a publié qu'il étoit blessé, ce que je sais être faux. On a même joint à cette fausseté un accident qui arriva à un gentilhomme, à qui M. l'Abbé faisoit quelque charité dans la nécessité où il se trouvoit, mais qui n'avoit aucun rapport avec lui. On a peut-être cru décréditer la cause qu'on soutient par une telle fable. Quand on se veut venger en ce pays, on ne se sert pas de menace, on exécute sans aucun égard. Ainsi, si on avoit eu un tel dessein contre lui, on n'auroit pas manqué de l'exécuter. Ne formera-t-on point aussi quelque accusation contre moi, ou n'en a-t-on point fait ? Je ne me sens, grâce à Dieu, coupable de rien : mais ce n'est pas une raison contre la calomnie. (P. 332.)

La conclusion est donc que l'abbé Bossuet, sans aucun reproche de sa part, est la victime d'une accusation toute mensongère.

Voici comment, dans sa lettre du même jour, l'accusé lui-même reprend la même thèse :

La lettre que j'ai reçue de M. Chasot, sur les bruits qu'on fait courir en France, m'a d'abord, je l'avoue, fait horreur et causé de l'indignation. Après cela, je ne doute pas que plus on en dira, plus assurément on mentira, et plus on connoîtra la fausseté. Vous avez reçu par ma dernière lettre, tout le détail de cette fable. On n'avoit d'abord pas songé à dire ici les infamies d'un enfant, cette odieuse calomnie auroit détruit tout le reste du conte ; car la personne qu'on en accuse est tous les jours en public, et y a été constamment. Enfin, je crois qu'on a voulu accumuler infamie sur infamie, et fausseté sur fausseté. Et, en effet, quand on veut mentir, rien ne coûte. Je ne puis me résoudre à répéter que toutes les circonstances de cette fable sont plus que fausses.

à Rome, il n'est plus, sur mon honneur, question de cette fable, qui s'est évanouie dans un moment.

Du reste, que voulez-vous que je vous dise? Je n'ai mérité, par aucun endroit qu'on inventât ces impostures, qui ne peuvent venir que de l'enfer. Je vous ai marqué dans ma dernière lettre que tout ce qu'on en pouvoit dire étoit faux, ne croyant pas nécessaire de rien circonstancier, ne pouvant, en vérité, me figurer qu'on osât écrire ces horribles faussetés en France. Pour du sang répandu, il n'y en a certainement point eu dans ma maison, ni sur des gens qui m'appartinssent. Un nommé Saint-Vincent, gentilhomme malheureux que M. le cardinal de Janson connoît, à qui je faisois la charité, fut attaqué un mois après ma fable inventée, et fut blessé à la main : mais en quoi cela me pouvoit-il regarder? Il a fait là dessus sa déclaration à M. le cardinal de Bouillon : tout le monde le sait ici. J'ai chassé un laquais italien qui étoit un malheureux, et qui se faisoit tous les jours des querelles, et un débauché, qui se fit un jour, pour des insolences, donner quelques coups, et je le chassai sur le champ. Ce laquais tué et l'autre blessé dont me parle M. Chasot, est une imposture à laquelle on n'a pas seulement songé ici. En un mot, tout est faux, depuis le commencement jusqu'à la fin ; je n'en puis pas dire davantage. Il n'y a jamais eu le moindre fondement à toutes ces historiettes, et c'est fausseté bâtie sur fausseté. (P. 334.)

Sur ce démenti formel s'arrête tout ce que nous possédons de détails relativement aux aventures de l'abbé Bossuet. La lettre de Chasot le questionnant sur cette affaire et lui exposant ce qu'on racontait à Paris à son endroit ne nous est point parvenue. Peut-être arriverait-elle à compléter et à éclairer les accusations que nous ne connaissons que par la correspondance de l'abbé de Chanterac, source suspecte. Il est probable que la malignité publique, amplifiant et mélangeant les récits venus de Rome, abusait de ce que le correspondant de l'abbé de Langeron avait écrit méchamment, dans sa lettre du 28 janvier 1698, sur le faste et la vanité ridicule de l'agent de Bossuet :

Il a pris depuis peu une livrée magnifique, d'un très beau drap, avec un grand galon d'argent très riche au manteau, au juste-au-corps et à la veste. Mais surtout, il a deux petits laquais vêtus à l'italienne, avec un pourpoint de velours et une quantité de rubans. On appelle ces deux

petits ses deux pages, et tout le monde en rit : lui seul en est très content [1].

Il sera malaisé d'en savoir davantage sur le fond réel de tous les récits colportés alors, et, par suite, de trancher le problème historique demeuré obscur, pour dire si nous sommes en présence d'exagérations malignes échafaudées sur les imprudences de l'abbé Bossuet ou d'une création calomnieuse inventée de toutes pièces. C'est la version adoptée par le neveu et par tous les siens. Reste maintenant à étudier, car nous sommes loin d'avoir touché la dernière lettre relative à cette affaire, la série des démarches entreprises, de Rome et de Paris, pour conjurer, dans l'esprit du roi, le fâcheux effet de ces propos diffamants.

Paris.

EUGÈNE GRISELLE.

1. *Correspondance*, t. VIII, p. 362. Il nous semble que c'est un bien gros mot que celui qui accuse, dans l'ouvrage déjà cité de M. E. Jovy (p. 23, note 2), l'abbé de Chanterac d'avoir « convenablement réussi à noircir pour longtemps » l'abbé Bossuet. Se moquer, légitimement au reste, encore que cruellement, des travers de vanité d'un homme, qui apparemment faisait tout au moins trop parler de lui, ne me paraît pas présenter ce caractère de noire perfidie que l'on veut faire voir dans cette lettre. Qu'on n'oublie pas qu'il ne s'agit point, comme l'a trop fait entendre l'auteur, de simples *on-dit*, colportés à la légère. D'ailleurs, les dépenses de l'abbé sont aisées à établir d'après ses aveux et les réclamations de son père et de son oncle. Nous y reviendrons, mais ce détail ne touche au présent sujet que par les confusions qui ont pu s'établir entre les histoires des laquais au point de vue somptuaire, et les récits d'assassinats ou de rixes où l'on faisait entrer les gens de l'abbé Bossuet.

LE COMMENTAIRE DE L'APOCALYPSE

PAR BEATUS DE LIEBANA

C'est en 1886, dans un article de la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*[1] que M. Haussleiter a signalé aux critiques l'importance du Commentaire de Beatus en raison de ses rapports avec l'histoire de l'ancienne exégèse des Latins et du texte même de l'Apocalypse. L'article de M. Haussleiter avait pour but de sonder le terrain ; si les études que l'auteur s'était proposé de provoquer ont mis à néant quelques théories littéraires qu'il avait exposées, elles ont du moins pleinement confirmé l'idée qu'il s'était formée de l'importance de ce commentaire. Tout l'objet du présent travail est de faire voir avec plus de précision et d'évidence le caractère général de l'œuvre de Beatus, les problèmes qu'elle soulève et ceux qu'elle permet de résoudre.

I

Le Commentaire dont il s'agit est conservé dans un nombre assez restreint de manuscrits magnifiquement illustrés[2], et dans une édition imprimée de Florez (Madrid 1770); mais, comme les exemplaires de l'ouvrage imprimé sont très rares et appartiennent pour la plupart à des particuliers, ils sont même d'un accès moins facile que les manuscrits[3].

1. Pages 239-257, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse.*

2. La liste en vient à la fin du présent travail.

3. Je dois des remerciements particulièrement chaleureux à M. Pécoul qui m'a prêté obligeamment son exemplaire de l'édition de Florez et à un autre ami qui l'a entièrement transcrit à mon usage.

Dans tous les manuscrits examinés, à une exception près[1], l'ouvrage est anonyme ; mais il n'y a aucun doute qu'il n'ait été composé par un moine espagnol, du nom de Beatus, qui vivait dans la dernière partie du VIIIe siècle, et qui s'unit, avec Etherius, évêque d'Osma, pour combattre l'adoptianisme d'Elipand de Tolède. Les raisons de cette attribution sont unanimement admises, et il serait superflu de les reproduire ici.

Dans l'édition de Florez, le texte n'occupe pas moins de 575 pages in-quarto, disposées comme il suit :

I. Une introduction (pp. 1-35) qui comprend quatre morceaux :

1) La Lettre dédicatoire à Etherius (p. 1 s.) ;
2) Le Prologue [de S. Jérôme] *Joannes Apostolus et Evangelista*, qui précède ordinairement l'Apocalypse dans les manuscrits de la Vulgate ;
3) La lettre de S. Jérôme à Anatolius (p. 3 s.), écrite comme une introduction à la recension hiéronymienne du commentaire de Victorinus sur l'Apocalypse ;
4) Une explication très rapide des points principaux abordés dans le texte de l'Apocalypse (pp. 4-35), Ce coup d'œil préalable est une sorte de résumé des commentaires qui vont suivre et Florez l'a très justement intitulé : *Summa dicendorum*[2].

II. Le Commentaire proprement dit (pp. 36-575). Il est

1. L'unique exception est celle du cod. i f 7 de l'Escurial qui porte à tort le titre suivant : *Aprigii Episcopi Pacensis Ecclesiae Interpretatio in Apocalypsim Ioannis Apostoli.*

2. *Summa dicendorum* est un titre inventé par Florez. Dans son édition, dans le ms. de Manchester et dans celui de Paris, nouv. acq. lat. 2290, la section commence par les mots *Incipit explanatio.* Dans les mss. Ashburnham, du Musée Britannique, de Valladolid et dans celui de Paris, nouv. acq. lat. 1366, elle débute par les mots *Interpretatio libri hujus.* Dans le ms. de Paris, fonds lat. 8878, le titre et aussi le commencement du texte présentent diverses particularités.

divisé en douze livres et suit un plan uniforme. Chaque section offre d'abord un morceau de texte sacré, qualifié de *Storia*[1], puis un commentaire détaillé présenté comme une *Explanatio suprascripte storie*. La régularité de cette manière de procéder ne souffre que trois exceptions sérieuses : l'une au commencement du Livre II, où se trouve le *Prologus de Ecclesia et Synagoga* (p. 84-135) ; l'autre à la fin du Livre II dont un appendice très court porte le titre *Expositio septem Ecclesiarum qualiter et septem nominantur spiritaliter per arcam Noe declaratur* (p. 223-230) ; la troisième, enfin, est le morceau *De Antichristo qualiter Imperatorem tollat Romanum, et ipse sumat Imperium* (p. 136-138) que Florez a imprimé à la fin du prologue du Livre II dont il vient d'être parlé ; ce morceau ne devrait cependant venir que plus loin (p. 446, 24)[2].

Le Commentaire est illustré dans les manuscrits. Les sujets sont travaillés et ont sûrement formé dès le début une partie intégrante de l'ouvrage. Ils se retrouvent, en effet, dans tous les exemplaires[3] et sont, à l'occasion, mentionnés dans le texte lui-même[4].

1. Le mot de *Storia* se trouve dans les mss. Ashburnham, du Musée britannique, de Valladolid et de Paris fonds lat. 8878. Sauf en quelques passages manifestement omis par distraction, le ms. du Musée britannique porte partout la correction *Ystoria* faite par une main d'une époque postérieure.

2. Telle est la disposition dans les mss. Ashburnham, Musée britannique, Valladolid, Paris nouv. acq. lat. 2290. — Le morceau manque tout à fait dans celui de Berlin et dans celui de Paris, fonds lat. 8878.

3. Quelques manuscrits particulièrement riches, tels que celui de Saint Sever (Paris fond lat. 8878) ont des illustrations supplémentaires qui font défaut ailleurs. Ici ou là, il arrive qu'un manuscrit ne contienne pas l'un ou l'autre sujet de la série régulière. Néanmoins il n'y a pas de doute qu'il n'y ait eu une série d'illustrations ayant servi de type commun à l'ornementation des manuscrits.

4. En général, le texte imprimé de Florez ne renferme point de références de ce genre. Ainsi dans un endroit où Florez (p. 49, 18) imprime

Des tables généalogiques, plus ou moins illustrées, contenant la descendance d'Adam jusqu'au Christ, précèdent quelquefois le Commentaire [1]; il est à peu près certain qu'elles ont été dressées par Beatus, et il est naturel de supposer que c'est à lui qu'on doit attribuer l'idée d'ajouter comme un appendice à son ouvrage le commentaire de saint Jérôme sur Daniel [2].

Le Commentaire de Beatus est une sorte de chaîne, de *Catena* [3], car il est presque entièrement composé d'extraits des anciens écrivains [4]; il diffère néanmoins des *Catenae* ordinaires, en ce que les morceaux qu'il renferme sont si étroitement soudés qu'ils forment un tout suivi. Aucune solution de continuité ne marque le point où finit une citation, où commence une autre; aucun signe n'avertit du

Incipit Historia les mss. de Valladolid et du Musée Britannique portent *Incipit sequentis picture storie* (le témoignage du ms. Ashburnham fait défaut ici). Florez omet pareillement les mots qui annoncent la *Mappa Mundi* (p. 98, 15) et l'explication de la table des noms de l'Antechrist (p. 443). Dans un cas, Florez a reproduit l'indication « subjectae formulae picturarum demonstrabunt » (p. 299, 8), mais il observe avec raison que dans le voisinage immédiat de cet endroit, les manuscrits ne présentent point d'illustration.

1. On trouve les Tables généalogiques dans les mss. suivants : Ashburnham, Turin, Urgel, Paris cod. lat. 8878, Madrid, Bibl. Nac. B 31, et dans l'exemplaire du Museo archeologico nacional de Madrid.

2. Le commentaire sur Daniel se lit dans les mss. Ashburnham, Musée Britannique, Manchester, Turin, Valladolid, Urgel, Paris fonds lat. 8878, Madrid Bibl. Nac. B 31, et dans l'exemplaire de l'Académie royale d'histoire à Madrid.

3. Ambrosio de Morales, le premier écrivain qui décrivit le Commentaire en reconnut bien le vrai caractère : « Este buen sacerdote Beato ... escribio tambien un insigne comentario sobre el Apocalipsi, tomado todo (a manera de las exposiciones que llaman cathenas) de los santos doctores antiguos, que sobre la santa Escritura mas altamente escribieron ». *La Coronica General de España*, Lib. XIII. cap. 27, § 1. Cf. *Viage* (Madrid, 1765), p. 51.

4. La longueur des citations varie depuis une simple phrase jusqu'à plusieurs pages Il est tel cas (p. 267, 14 — 284, 19) où une homélie entière de S. Grégoire (*In Ezech.* Lib. I, Hom. 6) est insérée à l'exception de la conclusion formelle.

passage d'un morceau à l'autre, beaucoup moins encore de la source des morceaux et de leur provenance. Toutefois, dans sa lettre dédicatoire à Etherius, Beatus décline toute prétention à l'originalité ; il donne même les noms de neuf auteurs qu'il a exploités [1]. Il est vrai qu'en d'autres endroits de la lettre il met plus en relief la part de composition qui lui revient ; les mots « quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interjecta esse noscuntur » (p. 2, 5-6) donneraient même à penser qu'il ne recourt que rarement à l'extrait pur et simple [2] ; mais ces mots eux-mêmes sont empruntés à saint Isidore [3], et il semble que Beatus a voulu par là s'épargner toute peine, quoique ils n'expriment sa pensée que d'une manière très imparfaite. C'est un fait bien établi qu'il reproduisait généralement la lettre des auteurs, et l'on serait tenté de croire qu'il ne s'écartait guère de cette habitude quand on le voit plus d'une fois emprunter à saint Grégoire jusqu'à une phrase de simple transition [4]. Toutefois, il semble qu'en dehors des changements de mots nécessaires pour ajuster à la matière traitée les passages qu'il empruntait, il introduisait à l'occasion dans son écrit des morceaux qui

1. Cf. p. 1, 15-19. Les écrivains mentionnés sont : Jérôme, Augustin, Ambroise, Fulgence, Grégoire, Tyconius, Irénée, Apringius et Isidore.

2. C'est le sens que leur attribua Tailhan, avant que l'analyse des sources de Beatus eût été sérieusement essayée : « Beatus ajoute que parfois il a reproduit dans son texte non pas la pensée seulement, mais l'expression des écrivains qu'il mettait ainsi à contribution ». *Nouveaux Mélanges d'Archéologie, d'Histoire et de Littérature*, Tome IV, *Bibliothèques*, 1877, p. 298.

3. *De Officiis*, Lib. II, cap. 27, § 5.

4. Les mots *ne dum discussa replicamus tardius ad indiscussa veniamus* (p. 153, 30) semblent être extraits séparément de saint Grégoire, *Mor.* II, § 8. — Pareillement (p. 395, 9-11), après avoir reproduit un passage de Tyconius, Beatus termine le morceau en y ajustant les mots de saint Grégoire (*In Ezech.* Lib. I, Hom. 12, § 9) : *Sed quia haec typice diximus, nunc verba eadem caritati vestrae* [*ut coepimus spiritaliter*] *disseramus.*

n'étaient point littéralement transcrits des anciens auteurs, mais qui étaient inspirés de leurs écrits et soumis à des remaniements [1]. Pour le moment, on ne saurait dire s'il a jamais inséré un morceau qui fût vraiment sien de pensée et d'expression ; mais, à tout prendre, il est probable qu'il n'a jamais rien composé de façon originale. On serait porté à lui attribuer tout au moins la lettre dédicatoire à Etherius ; mais on reconnaît, à l'examen de cette pièce, qu'elle est une mosaïque de textes empruntés pour la plus grande part à saint Isidore. Pour rendre sensible la méthode de composition de Beatus, le meilleur moyen est peut-être d'imprimer dans une colonne le texte de la lettre à Étherius, tel qu'il est sorti de la plume de Beatus, et dans une colonne parallèle à la première les passages de saint Isidore qui se trouvent utilisés dans cette lettre. On remarquera des portions de texte dont la source n'est pas indiquée ; c'est qu'elle reste à découvrir, car il est peu probable que Beatus soit le véritable auteur d'une partie quelconque de la lettre. La reproduction suivante est conforme au texte de Florez, sauf une ou deux corrections indispensables :

Beatus.	S. Isidore.
Quaedam quae diversis temporibus in Veteris Testamenti libris praenunciata sunt de nativitate Domini et Salvatoris nostri secundum deitatem vel de corporatione ejus, de passione quoque et morte sive de resurrectione, de regon, atque judicio pro viribus scientiae	Quaedam quae diversis temporibus in Veteris Testamenti libris praenunciata sunt de nativitate Domini et Salvatoris nostri secundum divinitatem vel de incorporatione ejus de passione quoque et morte sive de resurrectione, regno, atque judicio, pro viribus

1. Le passage de Beatus sur le *senarius numerus* (pp. 320, 321) trahit une parenté avec S. Augustin, *De Trin.* VI, §§ 7-9. De même (p. 54, lignes 26-33), les mots intercalés dans un passage extrait de Primasius (Tyconius) ont un rapport au moins probable avec saint Grégoire, *In Evv.* Hom. 38, § 8. — Cf. aussi p 365, 13-22 dont le rapport est manifeste avec saint Isidore, *QQ in Exod.* Cap. 14, §§ 1-2.

ex innumerabilibus libris et	scientiae ex innumerabilibus (*Contra Judaeos*, Lib. I. Prooem.)
sanctorum patrum nobilissimorum sententiali brevitate notata	...sanctorum patrum nobilissimorumque... sententiali brevitate notata (*De Ortu et Ob. Patrum*, Praef.)
pauca proferenda putavi, ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, infidelium imperitiam probet.	pauca proferenda putavi, ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet et infidelium imperitiam probet. (*Contra Judaeos*, l. c.)
Quae quamvis omnibus nota sint qui per amplitudinem Scripturarum percurrunt facilius tamen ad memoriam redeunt dum brevi sermone leguntur.	Quae quamvis omnibus nota sint qui per amplitudinem percurrunt Scripturarum, facilius tamen ad memoriam redeunt dum brevi sermone leguntur. (*De Ortu et Ob. Patrum*, l. c.)
Quæ tamen non a me sed a sanctis Patribus explanata reperi in hoc libello indita sunt et firmata his auctoribus, id est Hieronymo, Augustino, Ambrosio, Fulgentio, Gregorio, Tichonio, Irenæo, Abringio, et Isidoro (*cf.* Isid. *QQ in Vet. Test.*, Praef. § 5); ut quae in aliis legens non intellexisti, in hoc quamvis plebeio sermone, in aliquibus derivatum, tamen plena fide atque devotione expositum, recognoscas.	... in hoc libello indita sunt (*De Ortu et Ob. Patrum*, l. c.)
Omnium tamen librorum thecæ hunc librum credas esse claviculam. Et si alicubi offendi, delinquenti indulgeat caritas, quae omnia superat.	
Haec sunt parva ex multis quae probabilium virorum novimus percepisse doctrinis. quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interiecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur.	Haec sunt pauca (*v. l.* parva) ex multis, quæ probabilium virorum novimus percepisse doctrinis, quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interiecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur. (*De Officiis*, Lib. II. c. 27, § 5.)
Haec ergo sancte pater Etheri te petente ob aedificationem studii fratrum tibi dicavi, ut quo consorte perfruor religionis, coheredem faciam et mei laboris.	Haec ergo sancta soror te petente ob aedificationem studii tui tibi dicavi, ut qua consorte perfruor sanguinis, coheredem faciam et mei laboris. (*Contra Judaeos*, l. c.)

Une dédicace ainsi composée ne permet pas d'attendre une grande originalité de l'ouvrage qui lui fait suite; mais c'est justement le défaut d'originalité dans ce Commentaire qui en fait le principal intérêt pour nous. Il représente une immense mosaïque de morceaux rapportés et de valeur très variable, mais beaucoup de ces morceaux ont du prix et ne sauraient être trouvés ailleurs. Le premier travail à faire, pour les classer et les apprécier, c'est d'identifier ceux d'entre eux qui se trouveraient déjà dans les œuvres éditées des Pères. Florez donne en marge quelques renvois aux sources; mais c'est à M. le professeur W. Bousset que revient le mérite d'avoir commencé une analyse systématique des sources du Commentaire; les identifications qu'il a faites sont indiquées dans les tables mises en tête des *Tyconius-Studien* de Hahn [1].

J'ai dû poursuivre ce travail d'analyse afin de préparer la nouvelle édition du Commentaire que j'ai sur chantier, et, bien qu'il reste encore beaucoup de recherches à entreprendre, il y a néanmoins des parties entières du livre dont on peut constater les sources, de sorte qu'il est possible de porter un jugement passablement exact sur la composition et sur la valeur critique du Commentaire.

La charpente et la moelle du livre sont faites des commentaires plus anciens d'Apringius, de Tyconius et de Victorinus (Jérôme). Il arrive parfois que Beatus s'en tienne à l'un d'eux; mais, le plus souvent, il les combine à doses variables, suivant qu'il le juge utile, et dans ses extraits, pris de trois sources différentes, il reproduit les citations de l'Apocalypse d'après les trois versions employées respectivement par les auteurs des trois commentaires originaux. Dans son Commentaire ainsi constitué quant au fond, Beatus intercale des passages très

1. Pages 10-11.

nombreux tirés de saint Grégoire [1], de saint Isidore [2], et d'autres en nombre assez considérable empruntés à saint Jérôme [3], à saint Augustin [4], à saint Ambroise [5] et à saint Fulgence [6]. En comparant les identifications

1. Les passages suivants sont tirés de saint Grégoire. — (Les chiffres de cette note et des notes suivantes renvoient aux pages et aux lignes de l'édition de Florez. Ex. 39, 24-40, 23 = page 39, ligne 24, jusqu'à la page 40, ligne 23). 39, 24-40, 23 ; 40, 24-26 ; 42, 6-23 ; 54, 26-27 ; 60, 12-14 ; 64, 16-66, 19 ; 69, 3-6 ; 76, 29-77, 6 ; 108, 16-21 ; 110, 13-111, 19 ; 117, 13-119, 19 ; 120, 1-11 ; 133, 5-6 ; 141, 19-143, 2 ; 152, 26-31 ; 153, 33-154, 1 ; 167, 22-171, 22 ; 174, 1-17, 23-32 ; 176, 1-20 ; 190, 4-191, 13 ; 195, 21-196, 30 ; 197, 13-18 ; 197, 19-199, 24 ; 212, 29-213, 32 ; 233, 10-15 ; 234, 30-235, 28 ; 238, 7-239, 18 ; 248, 12-263, 17 ; 263, 21-264, 15 ; 267, 14-284, 19 ; 302, 6-307, 10 ; 339, 22-30 ; 351, 15-354, 7 ; 361, 14-364, 28 ; 366, 16-367, 7 ; 368, 31-370, 16 ; 371, 19-24 ; 371, 26-372, 5 ; 373, 4-23, 28-30 ; 385, 22-386, 20 ; 388, 32-389, 24 ; 395, 9-11 ; 408, 29-409, 13 ; 414, 13-19 ; 426, 27-28 ; 468, 8-10 ; 470, 12-22, 30-32 ; 553, 30-554, 10 ; 554, 11-28 ; 558, 24-560, 4 ; 560, 8-562, 18 ; 563, 25-565, 12 ; 572, 23-32 ; 572, 33-573, 7.

2. Les passages suivants sont tirés de S. Isidore : 1, 5-15 ; 2, 3-10 ; 4, 4-9 ; 4, 29-5, 2 ; 25, 26-28 ; 25, 33-26, 1 ; 26, 4-6, 8-11, 16-18, 19-23 ; 26, 30-27, 13 ; 27, 14-15 ; 47, 30 48, 27 ; 48, 29-33 ; 49, 12-17 ; 55, 10-56, 7 ; 57, 4-15 ; 66, 20-29 ; 68, 17-69, 3 ; 69, 6-70, 9 ; 77, 11-26 ; 78, 20-24 ; 84, 25-85, 24 ; 85, 29-91, 4 ; 91, 5-15, 18-20 ; 91, 23-92, 8 ; 92, 13-17, 20-26, 30-33 ; 93, 4-9 ; 93, 14-94, 16 ; 94, 26-98, 2 ; 98, 16-106, 22 ; 107, 18-108, 14 ; 108, 21-23 ; 108, 29-110, 11 ; 111, 20-113, 14 ; 113, 17-114, 30 ; 147, 12-16 ; 149, 31-150, 8 ; 155, 14-157, 15 ; 157, 26-160, 30 ; 161, 9-23 ; 175, 4-20 ; 201, 13-16 ; 243, 26-244, 3 ; 244, 12-18 ; 244, 22-245, 8 ; 299, 26-27 ; 322, 16-22 ; 323, 24-29 ; 324, 3-5 ; 325, 12-16 ; 325, 22-326, 3 ; 373, 2-4 ; 394, 4-7 ; 480, 29-481, 2 ; 481, 13-15 ; 551, 12-552, 11.

3. Les passages suivants sont tirés de S. Jérôme : 3, 7-4, 2 ; 47, 7-30 ; 116, 29-117, 5 ; 123, 16-124, 19 ; 124, 20-125, 21 ; 125, 26-129, 17 ; 131, 22-28 ; 133, 26-28 ; 133, 31-135, 29 ; 184, 2-5 ; 341, 19-24 ; 342, 14-343, 3 ; 343, 7-13, 17-29 ; 343, 33-344, 2 ; 344, 7-26 ; 344, 29-346, 11 ; 346, 16-24 ; 346, 27-347, 30 ; 348, 1-23 ; 382, 8-383, 7 ; 387, 25-33 ; 388, 1-8 ; 408, 7-12, 18-22 ; 419, 2-28 ; 442, 1-3 ; 469, 14-24 ; 469, 29-470, 12 ; 541, 19-24 ; 542, 14-18.

4. Les passages suivants sont tirés de S. Augustin : 136, 14-19 ; 137, 12-138, 30 ; 154, 10-155, 6 ; 162, 25-163, 2.

5. Les passages suivants sont tirés de S. Ambroise : 428, 18-430, 22 ; 430, 25-431, 10 ; 431, 12-20 ; 431, 26-432, 21.

6. Le passage suivant est de S. Fulgence : 207, 9-210, 19.

déjà obtenues avec les noms des auteurs indiqués par Beatus lui-même, comme ayant été mis à contribution, l'on parvient à cette conclusion que la liste des écrivains énumérés dans la lettre à Etherius doit représenter, en effet, les principales sources du livre. Il est vrai qu'elle ne contient point le nom de Victorinus [1] ; mais il est probable par ailleurs que Beatus attribuait à saint Jérôme le commentaire qu'il avait entre les mains et qui porte en effet le nom de saint Jérôme dans la plupart des exemplaires manuscrits. Jusqu'ici il n'a pas été possible d'identifier dans Beatus un passage tiré de saint Irénée.

D'autre part, il semble que Beatus ne se soit pas fait scrupule de plagier de temps en temps des écrivains qu'il n'indique pas dans sa liste ; c'est ainsi qu'il reproduit deux passages des *Tractatus Origenis* [2], récemment découverts et édités par Mgr Batiffol : le premier, assez long (pp. 337, 28-339, 20), est pris du premier Traité [3] ;

1. Ce que dit Florez (p. 1, n.) que le nom de Victorinus se rencontre dans le ms. de Léon (Madrid Bibl. Nacional B 31) repose sur une affirmation vague de J.B. Perez (cf. Florez, Introd., p. XXIV), et semble a peu près sûrement inexact. Löwe, en décrivant ce ms., mentionne les noms de Tyconius et d'Irénée comme ajoutés postérieurement par une autre main et ne dit rien de Victorinus. Cf. *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Vienne, Phil.-Hist. Cl., Tome CXIII, p. 115. L'affirmation de Perez est dans une note sur le chapitre 30 du *De viris illustribus* de S. Isidore (Cf. Migne, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1098). Comme le ms. dont parle Perez est daté : AD. 970 (*era milesima octava*), il est probable que c'est le ms. de Valcavado auquel il pense. En ce cas, l'expression de « Codex Legionensis » peut induire en erreur. Peut-être Perez, tout comme Morales, a-t-il vu le ms. de Valcavado à Léon et l'a-t-il ainsi confondu avec le ms. appartenant au monastère de S. Isidore. J'ignore si dans le ms. de Valcavado la lettre à Etherius contient le nom de Victorinus.

2. *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum* detexit et edidit Petrus Batiffol, sociatis curis Andreae Wilmart, Paris, 1900.

3. Batiffol, p. 7, 10-19; p. 8, 7-8; p. 7, 19-21; p. 8, 16 — 10, 6. Il est possible que Beatus a tiré ces passages, non des *Tractatus* eux-mêmes, mais d'une source commune exploitée par le compilateur de ces *Tractatus* ; dans ce cas, Beatus peut avoir gardé l'ordre de l'original.

l'autre, une simple phrase (p. 229, 15-18), est pris du quatorzième [1]. Le fait de cet emprunt ne servira sans doute à personne de prétexte pour compliquer encore la discussion sur le véritable auteur de ces Traités, ni d'argument pour les aller attribuer à l'un des écrivains mentionnés par Beatus. Il nous est plutôt une indication de ne point considérer comme complète ou comme absolument exclusive sa liste de sources un avertissement et plus encore un espoir que le Commentaire de Beatus nous restituera, outre la matière tirée du commentaire de Tyconius, une quantité d'autres morceaux, également inédits jusqu'ici.

Les extraits de saint Grégoire, de saint Isidore et des autres Pères, qui n'ont point de rapport immédiat avec l'Apocalypse, sont sans doute les parties les moins importantes de la compilation au point de vue critique; ils ne sont pas néanmoins sans utilité. Nombre d'éditions des Pères, dans ces dernières années, n'ont pas répondu aux espérances que l'on avait conçues, et l'on admet volontiers que les éditions définitives ou du moins suffisamment sûres, devront reposer désormais sur des témoignages plus nombreux et plus étendus. Les plus anciennes citations des ouvrages offriront aux critiques un secours secondaire, si l'on veut, mais auquel on devra recourir plus souvent qu'autrefois. Voilà bien des années que Lagarde a insisté sur la double importance des citations anciennes, en raison de leur autorité comme témoignage direct en faveur d'un texte, et en raison de l'aide qu'elles fournissent pour la répartition géographique [2] des manuscrits ou familles de manuscrits contenant les mêmes leçons caractéristiques. Il y a donc lieu de croire que les futurs éditeurs de saint Grégoire et de saint Isidore, — peut-être aussi de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Ambroise et de Fulgence, — se

1. Batiffol, p. 153, 6-10.
2. Cf. *Symmicta* I, p. 67.

croiront tenus de ne point négliger le témoignage des textes cités par Beatus.

II

L'intérêt immédiat du commentaire de Beatus ne réside pas dans les hors d'œuvre, morceaux, citations, extraits, dont il a enrichi son ouvrage, mais plutôt dans les trois commentaires de Victorinus, d'Apringius et de Tyconius qu'il a pris pour base. L'un d'eux porte le nom du « plus ancien exégète de l'Église d'Occident » ; un autre a été composé d'une façon tout à fait indépendante dans l'Église d'Espagne au VIe siècle, et ses qualités le firent préférer à tout autre par saint Isidore [1] ; le troisième est dû à un écrivain d'un attrait unique qui n'appartenait point à l'Église catholique et à qui son commentaire a fourni l'occasion d'abord de mettre en œuvre des principes d'interprétation et d'herméneutique qui ont laissé une trace dans l'exégèse des Latins en Occident pendant plusieurs siècles, puis d'exposer ses opinions théologiques personnelles qui sont toujours intéressantes.

A l'égard de chacun de ces commentaires, l'œuvre de Beatus est une source précieuse de renseignements.

1. Le commentaire de Victorinus fait l'objet d'un problème critique très épineux et très compliqué. On ne le connaissait, jusque dans ces dernières années, qu'avec les modifications subies dans l'édition retouchée et mutilée qu'en a donnée saint Jérôme.

M. le professeur Haussleiter qui est chargé de l'édition de l'ouvrage dans le *Corpus* des Pères Latins à Vienne a mis très heureusement la main sur un manuscrit (Vat. Ottob. lat. 3288 A) dont la date très basse et les fautes

1. *De viris illustribus*, cap. 30.

nombreuses n'empêchent pas qu'il a conservé dans l'ensemble la forme anté-hiéronymienne [1]. A moins qu'un meilleur manuscrit ne soit découvert, il formera la base de la nouvelle édition ; mais la recension de saint Jérôme, employée par Beatus, a une double valeur, et par elle-même [2], et par l'aide qu'elle peut fournir pour établir le texte original de Victorinus. Dans le cas présent, où la principale autorité pour l'établissement du texte consiste dans un seul manuscrit, et très fautif, et du xve siècle, les secours d'ordre secondaire prennent une importance particulière. C'est pourquoi les leçons du Commentaire de Victorinus qui ont été préservées par Beatus ne peuvent être négligées par quiconque entreprend d'en restituer le texte original.

2. En ce qui regarde Apringius et son commentaire, un changement à vue s'est produit dans les dernières années. Avant 1878, on n'en connaissait aucun manuscrit ; mais cette année-là, un certain nombre de manuscrits de l'abbaye de Silos furent acquis par la Bibliothèque Nationale de Paris. Parmi eux se trouvait un exemplaire d'Apringius, transcrit par un Espagnol au xviie ou au xviiie siècle. C'est le deuxième des manuscrits (nouv. acq. lat. 1299) décrits par M. Léopold Delisle dans son travail sur les *Manuscrits de l'abbaye de Silos acquis par la Bibliothèque Nationale* [3]. Malgré la publicité donnée ainsi

1. Cf. l'article de Haussleiter, dans *Theologisches Litteraturblatt* de Luthardt, 26 avril 1895.

2. Je considère que le Commentaire sur l'Apocalypse de Jérôme-Victorinus a droit à une place parmi les œuvres exégétiques de S. Jérôme.

3. *Mélanges de Paléographie et de Bibliographie* (1880), pp. 61 et 66. Cf. aussi *Inventaire alphabétique des Manuscrits Latins et Français ajoutés aux Fonds des Nouvelles acquisitions*, Part. I, p. 20. Dom Férotin, l'historien de l'abbaye de Silos, qui parle avec autorité en pareille matière, dit qu'il n'a trouvé aucune mention de ce ms. dans les inventaires des mss. de l'abbaye. Cf. son édition d'Apringius, Préf. p. xv, note.

au manuscrit, il demeura inutilisé et son prestige fut éclipsé quand, en 1892, on annonça, à Copenhague [1], l'existence d'un manuscrit du commentaire datant du XIe siècle [2]. Le texte d'Apringius, représenté par ce manuscrit, est aujourd'hui publié dans l'édition de Dom Férotin [3]. Le manuscrit de Copenhague est incomplet ; il s'arrête après le chapitre V, verset 7 de l'Apocalypse et ne reprend qu'au chapitre XVIII, verset 6. La lacune est en partie comblée par l'insertion des *Scholia* de Victorinus (Jérôme) dans leur pêle-mêle habituel. Le contenu du manuscrit de Paris est identique à celui du manuscrit de Copenhague, sauf des lacunes dues à la perte de quelques feuillets ; mais les scolies de Victorinus y sont disposées dans l'ordre du texte de l'Écriture Sainte et jointes au commentaire d'Apringius sans en-tête particulier et sans autre marque distinctive. Le rapide examen de ce manuscrit, auquel j'ai procédé il y a quelques mois, m'a permis de constater des variantes considérables avec le texte imprimé par Dom Férotin ; mais il faudrait une recherche plus attentive et plus complète pour déterminer si le manuscrit de Paris représente une tradition du texte indépendante du manuscrit de Copenhague. Ce qui est certain et ce qu'avait déjà remarqué Dom Férotin [4], c'est que le manuscrit de Paris n'a pu être transcrit directement du manuscrit de Copenhague.

1. Par la publication du *Katalog over den arnamagnaeanske Handschriftsamling*, Andet Binds, Haefte, 1, 1892.

2. Arnamagnaeanske Legat 1927, AM. 795.

3. *Apringius de Beja. Son Commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900. Cet ouvrage est le premier d'une série : *Bibliothèque patrologique* publiée par Ulysse Chevalier. Dom Férotin a commencé à préparer son édition en 1892 (cf. Préf. p. v). Sur le ms. de Copenhague, cf. un important article de W. Bousset dans les *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gœttingen*. Phil. hist. Klasse, 1895, pp. 187-209.

4. Apringius, Préface, p. xv, note.

Si ces manuscrits renferment tout le commentaire réellement écrit par Apringius, il se trouverait que, par Beatus, nous étions déjà en possession de la plus grande partie de l'œuvre d'Apringius; il contient en effet, à quelques pages près [1], tout ce que donnent les manuscrits.

Beatus nous a-t-il aussi conservé les commentaires d'Apringius sur les chapitres V, 7-XVIII, 6 de l'Apocalypse, c'est ce que l'on ne saurait décider avant d'avoir poussé davantage l'analyse des sources où il a puisé. Saint Isidore [2] ne dit rien qui donne à penser qu'Apringius n'ait commenté qu'une partie de l'Apocalypse ; s'il a donc écrit autre chose que ce que nous offrent les manuscrits, l'on a quelque raison de croire que Beatus a dû l'incorporer à son texte aussi bien que la partie désormais connue de l'œuvre. Toutefois, jusqu'à présent, mes efforts n'ont pas été plus heureux que ceux de M. le professeur Bousset [3] ; pour les chapitres V, 7-XVIII, 6 de l'Apocalypse, je n'ai pu découvrir que Beatus ait fait usage d'autre commentaire formel que ceux de Victorinus et de Tyconius. Si l'on s'assure un jour que Beatus ne contient rien de plus d'Apringius que ce que nous connaissons par ailleurs, son commentaire, pour autant qu'il peut être reconstitué avec certitude, n'en demeurera pas moins une autorité importante, — la plus importante peut-être à consulter — pour le texte de cet ancien exégète.

3. Le commentaire du donatiste Tyconius est perdu ; mais on peut le restituer en grande partie à l'aide des

1. Les passages suivants d'Apringius (édition Férotin) ne sont pas représentés dans Beatus : p. 10, 34-p. 11, 2 ; 12, 3-10 (de Victorinus); 12, 36-13, 1; 19, 29-35; 20, 30-31; 27, 24-37; 29, 5-15 ; 30, 24-31, 8 ; 31, 21-32, 11 ; 38, 18-21 ; 32, 24-33, 3 ; 33, 15-27 ; 33, 31-34, 9 ; 34, 27-34 ; 54, 1-55, 11 ; 58, 1-59, 16 ; 60, 28-33 ; 64, 3-65, 24 ; 66, 7-69, 13 ; 69, 15-20 ; 70, 7-24 ; 71, 24-35 ; 75, 27-83, 10.

2. *De Viris illustribus*, cap. 30.

3. *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 17 (Aug. 17), 1891.

écrivains qui s'en sont servi et qui en ont fait la base de leurs propres commentaires. Aucun écrivain ne cite Tyconius plus copieusement et d'une façon plus littérale que Beatus, au point que les passages transcrits de Tyconius forment de beaucoup la plus précieuse partie de sa compilation. M. le professeur Bousset estime que les manuscrits d'Apringius n'ont guère d'autre valeur que de nous permettre de reconnaître et aussi d'éliminer l'une des sources principales de Beatus, et de réduire le champ de nos recherches au sujet de l'œuvre de Tyconius [1]. Sans accepter un jugement aussi radical sur la valeur intrinsèque d'Apringius, l'on doit reconnaître qu'il est loin d'avoir l'importance théologique et historique du commentateur donatiste. Il est assez singulier que dans certains manuscrits, la liste des écrivains utilisés par Beatus omette justement le nom de Tyconius auquel le commentaire du compilateur doit le plus de son intérêt moderne. Le fait s'expliquerait peut-être par le purisme de la foi chez les copistes, si le nom de saint Irénée ne se trouvait également omis chaque fois que manque celui de Tyconius [2].

L'on a pensé jadis que le commentaire de Beatus se composait presque uniquement d'emprunts à Tyconius. L'erreur est aujourd'hui manifeste, mais on dit généralement que presque tout le commentaire de Tyconius se trouve fondu dans celui de Beatus. L'affirmation, dans sa rigueur, me paraît sinon contredire la vérité, du moins dépasser l'évidence des témoignages. Il faut prendre garde, en effet, que les deux premières sections de Beatus

1. *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 17 (Aug. 17) 1891.

2. Les noms de Tyconius et d'Irénée manquent dans les mss. Paris fonds lat. 8878, Paris nouv. acq. lat. 1366, Madrid Bibl. nacional B 31 (texte de première main). Dans le premier de ces manuscrits (f. 13) il y a une page entière d'enluminure représentant les écrivains exploités par Beatus : ni Tyconius ni Irénée ne s'y trouvent.

(pp. 36-49, 17), celles qui renferment le commentaire de l'Apocalypse I, 1-11, ne contiennent aucune citation de Tyconius [1]. Il reste néanmoins que Beatus se sert largement, sans scrupule, du commentaire de Tyconius. On en distingue sans peine quelques morceaux par suite de leur rapport avec les références à Tyconius de Bède et d'autres écrivains ; mais la tâche de l'identification est plus malaisée pour le reste. Une moitié de l'ouvrage entier a déjà été restituée à des auteurs différents de Tyconius ; pour le reste, il y a lieu de rechercher s'il ne s'en retrouve point des parties, demeurées substantiellement les mêmes, dans d'autres commentateurs que l'on sait avoir employé Tyconius. Tels sont, par exemple, Primasius et l'auteur des Homélies sur l'Apocalypse faussement attribuées à saint Augustin [2]. En cas de concordance substantielle entre ces commentateurs et Beatus, l'on est en droit de présumer qu'elle est due à un commun emploi de Tyconius, si d'ailleurs l'on admet que (après déduction faite de ce qui est tiré de Victorinus) Tyconius est l'unique commentateur exploité tout à la fois par Beatus, par Primasius, et par le faux Augustin. Or l'hypothèse préalable d'après laquelle, en dehors de Victorinus, Tyconius serait l'unique source commune des trois écrivains est en grande partie confirmée par les fragments d'un commentaire sur l'Apocalypse, tirés par Dom Amelli d'un ms. de Turin [3] et publiés par lui dans le *Spicilegium Casinense* [4]. Ces fragments, il est vrai, n'offrent point sans altération le propre texte de Tyconius,

1. De ces deux sections il ne reste qu'une infime portion de texte, — dix-sept lignes en tout, — dont la source est inconnue. On peut considérer comme certain qu'elles ne viennent point de Tyconius.

2. Bède se sert ouvertement et beaucoup de Tyconius, mais sauf les cas assez rares où il cite le nom de Tyconius il se prête moins aisément au travail d'identification que Primasius et le faux Augustin.

3. Cod. F. IV, 1 (olim Bobiensis 62). Le ms. contient les commentaires sur l'Apocalypse II, 18-IV, 1 et VII, 16-XII, 6.

4. T. III, Pars prior (1897), pp. 263-331.

car on y discerne des retouches et des coupures ; mais je crois qu'ils le représentent, plus exclusivement, quoique non d'une façon plus adéquate que tout autre texte dérivé de Tyconius. Ils nous offrent donc une précieuse ressource soit pour identifier directement dans Beatus les morceaux analogues, soit surtout pour établir à quel point Primasius et le Pseudo-Augustin dépendent de Tyconius, et, par voie de conséquence, quelle sorte de dépendance à l'égard de Tyconius entraîne pour Beatus ses rapports avec les deux autres écrivains. A tout peser, je crois que partout où Beatus, Primasius et le Pseudo-Augustin exploitent un fonds commun, ce fonds est celui de Tyconius (sinon de Victorinus). Toutefois, dans les cas particuliers, les hypothèses inspirées par les comparaisons de textes doivent être contrôlées par tout ce que l'on sait des opinions théologiques, des méthodes d'exégèse, des qualités littéraires de Tyconius, et il y a bien des morceaux dans Beatus qui n'ont point d'analogue chez les autres commentateurs et que les caractères internes permettent d'attribuer plus ou moins sûrement à Tyconius.

C'est une opération délicate et laborieuse de démêler les fragments de Tyconius et de les extraire de la gangue formée des mille autres matériaux assemblés par Beatus. Un ou deux exemples montreront que la difficulté vient surtout du soin avec lequel Beatus a fondu ses extraits. Sur ces paroles de l'Apocalypse (III, 4) : *Habes pauca nomina in Sardis qui non inquinaverunt vestimenta sua..., etc.* Beatus écrit ce bout de commentaire : *Omnis ergo qui non inquinatur sorde peccati cum domino ambulat in albis, et dignus efficitur ut agni vestigia prosequatur. Nec deletur nomen ejus de libro vitae, sed confitebitur ipse eum coram Patre suo, qui est in caelis, et coram angelis ejus. Magna laus paucorum inter multos inquinatos in virtute militantium. Nec enim valde laudabile est bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis* (p. 197, 7-15). Le mor-

ceau ne manque pas de fluidité ; cependant chacun des mots est emprunté. Des quatre petites phrases qui le composent, les deux premières forment la finale d'une citation d'Apringius, la troisième est extraite de Tyconius [1], la quatrième enfin est le commencement d'une citation prise des *Moralia* de saint Grégoire (Lib. I, § 1). Ce dernier morceau de saint Grégoire s'ajuste si exactement à la phrase de Tyconius que Hahn a commis une méprise bien naturelle en attribuant à Tyconius ce qui revient à saint Grégoire. Il supposait que cette partie, qui manque au *Spicilegium Casinense*, avait été supprimée dans la recension imprimée dans ce recueil [2].

Je prends un deuxième exemple dans la partie de commentaire qui roule sur l'Apocalypse, XI, 5, et j'en dispose le texte parallèlement au passage correspondant du Spicilegium Casinense :

Florez, pp. 373, 25-374, I.	Spic. Cas., p. 295, 3-16.
Et dictum est eis ne occiderent eos. Unum est idem omnibus vocabulum non habentibus signum Dei in fronte, sed duplex persona. Duae partes, ut diximus, sunt in ecclesia; una pars diaboli quae more locustarum saltibus evolat, quae se inanis gloriae seu vanis praesumptionibus exaltat : altera pars est Christi, quae est ecclesia, in humiliatione tradita ad cognitionem justitiae Dei et commemorationem paenitentiae, sicut scriptum est : *Bonum mihi est quod humiliasti me, etc.*	*Et praeceptum est eis ne occiderent eos.* Unum est quidem vocabulum omnibus qui Dei non habent signum in frontibus suis, sed non est in omnibus causa, quoniam una pars est et alia est quae humiliationi est tradita ut per paenitentiam ad cognitionem justitiae Dei convertatur, et vivat et exultet cum propheta et dicat : *Bonum mihi est quoniam humiliasti me, etc.*

Il est à remarquer que le passage sur la *pars diaboli* dans Beatus n'a point de passage correspondant dans le

1. Cf. *Spicilegium Casinense*, t. III, Pars Prior, p. 274, 1-4.
2. *Tyconius-Studien*, p. 53, note 3.

Spicilegium Casinense dont le texte à cet endroit semble mutilé au point d'être inintelligible. On serait en droit de supposer que le texte original de Tyconius est représenté par Beatus. Néanmoins la petite amplification du texte de Beatus est tiré des *Moralia* de saint Grégoire [1].

Ces exemples suffisent pour montrer de quelles précautions il convient de s'entourer si l'on essaye de restituer le texte de Tyconius à l'aide de Beatus : il importe, en premier lieu, de recourir à tous les moyens de critère externe avant d'employer les critères internes ; en second lieu, les critères internes ne doivent être appliqués ici qu'avec une réserve extrême. Une légère méprise en déterminant les règles d'identification entraînerait inévitablement à des erreurs grossières dans les conclusions. C'est pourquoi je ne saurais ratifier pour ma part cette déclaration de M. le professeur Bousset dans l'introduction de son commentaire sur l'Apocalypse : « Heureusement, dit-il, Beatus nous indique les sources où il prend ses extraits et parmi elle l'œuvre de Tyconius. Comme il ajoute peu de chose de son propre fonds, nous n'avons qu'à identifier et qu'à retrancher de Beatus tout ce qu'il a tiré des autres sources qui nous sont généralement accessibles ; nous aurons un résidu qui sera quant au fond le commentaire de Tyconius [2]. »

L'alternative posée par M. Bousset ne tient pas compte d'un troisième cas, assurément très possible, celui de Beatus, puisant dans les œuvres disparues des saints Grégoire, Isidore, Jérôme, Ambroise, Augustin, Irénée, Fulgence, ou même d'écrivains non mentionnés sur sa liste. D'ailleurs d'ici longtemps nous ne parviendrons pas à identifier dans

1. Lib. 33, § 6 : *Quid per locustam, quae saltibus evolat, nisi inanis gloria exprimitur quae se vanis praesumptionibus exaltat ?*

2. *Die Offenbarung Johannis* dans le *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N. T.* de H. A. W. Meyer (1896), p. 60, n. 3.

Beatus tous les morceaux qui ne sont pas de Tyconius et dont l'identification est pourtant possible et vérifiable. Pour ma part je suis persuadé qu'une portion considérable de la partie non identifiée de Beatus n'est point due à Tyconius.

Pareillement la désinvolture de M. le professeur Bousset dans l'appréciation des critères internes est très inquiétante : « Les explications de Tyconius, assure-t-il, ont une originalité si caractéristique qu'on les discernera sans trop de peine [1]. »

Il y a lieu de penser, au contraire, qu'il est très malaisé de dire exactement quels sont les traits caractéristiques, quelle est la manière de Tyconius. Il y faudrait non seulement une étude soigneuse de Tyconius lui-même, mais une comparaison systématique de ses vues avec celles d'autres anciens écrivains. Les méprises des critiques qui ont essayé de déterminer dans Beatus les passages trahissant la plume de Tyconius sont assez nombreuses et assez graves pour démontrer sans réplique la nécessité d'une prudence avisée dans l'emploi des considérations internes. Si elles entrent encore à l'avenir dans le travail de restitution du commentaire perdu, elles devront prendre leur point de départ dans une appréciation du style et des qualités de Tyconius plus juste que celle qui a été portée jusqu'ici par les critiques sur cet ancien écrivain. C'est ce qu'il est facile d'établir par une série de remarques de détail.

III

Lorsque M. Haussleiter écrivit d'abord sur Beatus, il considéra le *Prologus de Ecclesia et Synagoga* qui ouvre le deuxième livre comme étant au fond de Tyconius et il

1. *Op. cit.*, p. 61.

saluait dans son œuvre une source nouvelle de l'histoire ecclésiastique [1]. Mais des deux passages qu'il avance pour soutenir sa thèse, l'un est de saint Jérôme [2] et l'autre de saint Isidore [3]. M. Bousset a d'ailleurs bien démontré que la plus grande partie de ce prologue dérivait de saint Isidore [4].

Un deuxième exemple mérite qu'on s'y arrête davantage. M. Haussleiter insiste sur le fait que Beatus, écrivant à une époque où le donatisme était chose morte, pouvait se servir de Tyconius sans autant de précautions

1. *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, p. 249.

2. M. Haussleiter supposait que dans le passage sur les trois rois d'Égypte, d'Afrique et d'Ethiopie (pp. 116, 32-117, 3), les mots *sicut in consequentibus manifestius dicemus* se rapportaient au commentaire ultérieur de Tyconius : mais tout le passage, y compris les mots en question, est tiré du commentaire de saint Jérôme sur Daniel, VII, 8.

3. L'affirmation qu'il y a trois sièges de patriarches — ceux de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie (p. 99, 16-17), — dénotait à M. Haussleiter une date qui n'était point inférieure au IVe siècle ; or elle se trouve au VIIe siècle chez saint Isidore, *Etym.*, VII, 12,5. Il est vrai que saint Isidore se sert probablement d'un écrivain plus ancien, mais il prend l'assertion à son propre compte ; il n'est donc pas prudent de conclure avec assurance d'une affirmation de ce genre qu'elle a été nécessairement produite à une époque reculée.

M. Haussleiter nous avertit que dans le prologue en question Beatus en use librement avec le texte original de Tyconius. Il allègue à l'appui le passage sur le nom et la charge du *presbyter* (p. 100, 20-30) ; la finale, pense-t-il, contredit le commencement. Il soupçonne dans les quelques mots en désaccord avec le texte une interpolation de Beatus, qui était prêtre et qui se serait accordé la satisfaction de rappeler à son ancien élève, l'évêque Etherius, l'opinion de saint Jérôme sur l'égalité et la synonymie des titres de *prêtre* et d'*évêque* dans la primitive église. M. Haussleiter n'a pas pris garde que tout le morceau est transcrit mot pour mot de saint Isidore et qu'il n'est qu'une petite partie d'un extrait de plus de cinq pages, découpé dans le livre des *Etymologies* (Lib. VII, capp. 11-14).

4. M. Bousset pense bien à tort que tout ce qui n'y est pas emprunté à saint Isidore est de la composition de Beatus. Les tables de références données plus haut dans une note montrent que le prologue contient aussi de larges extraits de saint Jérôme et de saint Grégoire.

que Primasius [1]. Pour le montrer, il met en regard l'un de l'autre, un morceau de Beatus qui commente le chapitre premier de l'Apocalypse (pp. 54, 10-56, 14), et un morceau de Primasius qui y correspond. Il en fait voir le rapport étroit et conclut que les deux auteurs ont ici évidemment une source commune ; mais, intercalé entre les deux parties qui sont communes aux deux auteurs, Beatus seul a un passage intéressant où il est dit que les vases du Seigneur — *vasa Domini* — emportés par le roi de Babylone, sont l'image des rites sacrés et des usages (*sacramenta*) de l'Église, que des prêtres hérétiques ont transporté avec eux dans le camp du schisme, et qu'ils rapporteront un jour, quand Dieu les ramènera dans la cité de paix. A propos de ce passage, M. Haussleiter écrit : « L'interprétation des vases du Seigneur et sa conclusion pathétique, l'évêque catholique [Primasius] n'en pouvait tirer parti..... Mais, combien les mots omis avaient de signification pour Tyconius ! Comme ils expriment clairement sa conception particulière de l'Église ! Ce n'est ni la conception catholique, ni la conception ordinaire du donatisme avec sa rigidité novatienne. *Baptisma non iteramus*, déclare l'écrivain au jugement calme qui met en relief l'objectivité des instruments de la grâce. Il est à peine douteux que cette interprétation ne soit littéralement transcrite du commentaire perdu de Tyconius. » L'opinion de M. Haussleiter a obtenu les suffrages du professeur Bousset [2] et de M. Hahn [3] qui attribuent également le passage à Tyconius ; mais ces critiques n'ont pas remarqué que le passage se trouve dans les commentaires de saint Isidore sur Esdras [4]. Que Beatus ait tiré le morceau de saint Isidore,

1. *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, pp. 245-248.
2. *Kommentar*, p. 62, note 3.
3. *Tyconius-Studien*, p. 84.
4. Migne, *P. L.*, t. 83, col. 423 s.

cela paraît hors de doute ; que saint Isidore l'ait lui-même pris de Tyconius, la théorie semble un peu forcée et j'aurais à faire valoir contre elle quelques raisons si elle était soutenue dans l'avenir. Qu'il suffise de remarquer que le contenu du passage s'explique fort bien par les événements qui se sont produits dans la patrie et du vivant de saint Isidore.

Dans ses *Tyconius-Studien*, M. Hahn a l'avantage d'une connaissance plus complète des faits que M. Haussleiter, et écrit avec plus de circonspection. Il lui arrive néanmoins, par moments, de rencontrer Tyconius là où Tyconius ne saurait être. Comme M. Bousset [1], il suppose que la *Summa dicendorum* (pp. 4-35) formait l'Introduction originale du commentaire de Tyconius [2]. Mais l'un des passages qu'il allègue avec le plus de confiance pour démontrer l'attribution à Tyconius et qu'il signale ensuite dans le corps de son ouvrage comme caractéristique des idées de Tyconius [3], est basé sur une série d'extraits de saint Isidore [4].

Je ne prétends point donner ici la liste des attributions inexactes que l'on peut relever dans l'ouvrage de M. Hahn ; il suffira d'appeler l'attention sur l'erreur commise par ce critique vers la fin de son premier chapitre. Il vient d'y appliquer, jusque vers les dernières pages, une grande puissance de discernement dans la façon de se servir de Beatus pour retrouver Tyconius ; par manière de conclusion, à la fin du chapitre, il renvoie le lecteur à un passage très frappant du second livre de Beatus (pp. 197, 19-199, 24) et il déclare que le morceau est d'une grande beauté : « il se meut tout entier dans le monde des idées familières de Tyconius », dit-il, et bien que « nous manquions de témoi-

1. *Kommentar*, p. 61.
2. *Tyconius-Studien*, p. 13.
3. *Id.*, p. 67 s.
4. *Etym.*, VIII, cap. 3, §§ 1, 5, 6 ; cap. 5, § 53 ; Lib. X, § 119.

gnages externes », « le fond et la forme, tout ensemble, désignent Tyconius comme le véritable auteur ». « Un éditeur catholique plus indépendant que Beatus n'aurait pas manqué de l'effacer » ; aucun « écrivain catholique postérieur à l'année 400 » n'était capable de l'écrire. « Mais Tyconius a ailleurs aussi combattu le monachisme et la vie érémitique »[1]. Les raisons de l'identification proposée sont ici pleinement indiquées, et le passage visé, qui a été réservé jusqu'à la fin, se trouve reproduit en note. Malheureusement, le morceau sur lequel repose tout l'échafaudage n'est pas de Tyconius, mais du pape saint Grégoire le Grand[2].

En indiquant ces méprises, ces fausses attributions commises par des savants distingués, je n'ai d'autre intention que de marquer à quel point la prudence est nécessaire dans le travail entrepris sur Beatus. Je ne veux pas tant corriger quelques erreurs de détail que révoquer en doute les principes d'identification admis trop aisément par la critique, les idées préconçues touchant le style et les idées de Tyconius qui ont amené de pareilles erreurs. Il reste à identifier une très grande partie du commentaire de Beatus, et l'on inclinera sans doute à rapporter à Tyconius des passages comme ceux que nous venons d'indiquer, et sur lesquels il n'a pas plus de droits ; il ne sera pas toujours possible de rectifier les erreurs en produisant les noms des véritables auteurs ; mais les méprises reconnues empêcheront peut-être les critiques, à l'avenir, de se ruer en conjectures. Tyconius est un personnage historique si original et si important qu'il serait regrettable de brouiller sa physionomie vraie en lui attribuant une foule de

1. *Tyconius-Studien*, p. 54.

2. Le passage en question est composé comme il suit : p. 197, 19-30 est pris de saint Grégoire, *In Ezech.*, Lib. I. Hom. 9, § 22 ; pp. 197, 31-198, 18 est pris de ses *Morr.*, XX, §§ 75, 76 ; pp. 198, 18-199, 24 est pris de saint Grégoire. *In Ezech.*, Lib. I, Hom. 9, §§ 22, 23.

morceaux écrits en réalité par les principaux docteurs de l'Église latine.

Je ne puis m'étendre ici sur les traits que j'estime caractéristiques de la pensée et du style de Tyconius. A ne considérer que son enseignement théologique, je pense que l'on devra restreindre beaucoup le champ supposé de ses opinions particulières et augmenter d'autant celui des idées qu'il a en commun avec les grands maîtres de la doctrine chrétienne [1].

L'on a montré que saint Grégoire et saint Isidore sont les auteurs de passages où l'on avait cru discerner la griffe irrécusable de Tyconius ; inversement, l'on possède des morceaux qui proviennent authentiquement de Tyconius, et l'on reconnaît, en les lisant, que son individualité vigoureuse se révèle par le fait que, placé en dehors de l'Église catholique, il a gardé une partie aussi considérable de l'héritage doctrinal de l'Église.

IV

Après avoir montré de quel prix est pour nous le commentaire de Beatus et de quelle manière on peut le résoudre en ses parties composantes et l'utiliser pour la critique, il reste à dire quelques mots de l'état du texte lui-même. L'édition signalée de Florez n'est pas seulement d'un accès difficile et pour ainsi dire impraticable ; elle est encore remplie de fautes et propre à fausser le travail délicat d'une critique scientifique. Des trois manuscrits qui ont servi à la préparer, il en est un seulement, — le *Codex Aemilianensis*, — de l'époque de l'écriture

1. Nombre de passages qui pourraient tout aussi bien être considérés comme de Tyconius ou de Grégoire le Grand en raison des idées qui s'y trouvent contenues sont nettement différenciés entre eux par le style et l'expression.

wisigothique ; les autres, — le *Codex Burgensis* et le *Codex ex oppido S. Andreae de Arroyo*, — sont assignés par Florez au XIIIe siècle [1]. Les matériaux mis en œuvre étaient par eux-mêmes insuffisants ; mais l'éditeur a encore empiré les choses en considérant comme plus dignes de foi les manuscrits contenant le moins d'irrégularités grammaticales [2]. Il donne ainsi sa préférence aux manuscrits d'époque tardives, et il obtient un texte d'une certaine douceur et fluidité grammaticale qui n'est aucunement le signe d'un texte original. En maints endroits où le texte a une véritable importance, de fausses leçons obscurcissent le vrai sens de Beatus. A titre d'exemple, je prendrai seulement un passage du commentaire sur l'Apocalypse, II, 1 ; il offre de plus cet intérêt que M. Hahn l'a signalé [3] pour montrer que Beatus était porté à se méprendre sur le sens des textes et défigurait les écrivains qu'il citait, notamment Tyconius. J'imprime en regard le texte de Florez et le passage correspondant de Primasius :

BEATUS (FLOREZ), p. 76, 5-12.	PRIMASIUS. (ed. Migne, *P. L.*, t. 68, col. 803).
Apud nos enim dubium est utrum gentibus sit angelus an ducibus. Apud illos [*sc.* Graecos] autem manifestum est, quoniam non angelo hujus ecclesiae dixit sed angelo huic ecclesiae, id est, episcopo civitatis, ut non tam angelum et ecclesiam videretur dixisse, quam quid sit angelus exponere voluisse dicens	*Et angelo Ecclesiae Ephesi scribe.* Dativo hic casu angelo posuit, non genitivo.
quod est latine : Angelo, id est Ecclesiae quae est Epheso scribe.	ac si diceret : scribe angelo huic ecclesiae. ut non tam angelum et ecclesiam separatim separetur dixisse quam quis angelus exponere voluisset, unum videlicet faciens angeli ecclesiaeque personam.

1. Dans sa Préface, Florez ne parle que de ces trois manuscrits utilisés pour son édition ; mais dans une note de la page 402, il déclare résoudre une difficulté au moyen d'un quatrième manuscrit que je crois avoir été le second exemplaire appartenant à S. Millan. Il n'aura fait usage de ce manuscrit que dans des cas exceptionnels.

2. Cf. FLOREZ, Préface, p. XLII.

3. *Tyconius-Studien*, p. 16.

Le texte de Beatus, ainsi reproduit par Florez, est assurément très corrompu; mais la faute n'en est point à Beatus, comme l'a cru M. Hahn, mais bien à Florez lui-même. Les lectures inintelligibles de *gentibus* — *ducibus* se trouvent dans un manuscrit employé par Florez (Paris, nouv. acq. lat. 2290) et viennent évidemment de ce que le copiste a mal lu l'original wisigoth, car dans un autre manuscrit (Brit. Mus. Addit. 11695) on a cette lecture : *utrum genitibus* (= *genitivus*) *sit angelus an datibus* (= *dativus*) [1]. Quelques lignes plus loin le manuscrit du Musée britannique représente de la sorte le texte grec : TO ANGELO TE EN EFFESO ECCŁE GRAPSON [2] qui est le texte grec présupposé par la traduction latine qui suit dans Beatus.

Il serait superflu de multiplier les exemples, à seule fin de montrer les défauts du texte adopté par Florez. Heureusement nous sommes bien pourvus de manuscrits du fameux commentaire. Qu'il suffise de renvoyer mes lecteurs au travail détaillé que j'ai consacré aux manuscrits de Beatus dans la *Revue des Bibliothèques* [3] et de donner ici la liste des vingt et un manuscrits venus à ma connaissance :

1) Ms. Ashburnham, actuellement propriété de M. Yates Thompson, IXe siècle. — 2) British Museum, Addit. 11695 A. D. 1109. — 3) Ms. existant jadis dans la bibliothèque de Lord Crawford, venu aux mains de Mme Rylands, XIIe-XIIIe siècles. C'est ce ms. que j'ai désigné au cours de ce travail comme ms. de Manchester. — 4) Paris, lat. 8878, XIe siècle. — 5) Paris, nouv. acq. lat. 1366, XIIe siècle. — 6) Paris, nouv. acq. lat. 2290, XIIIe siècle. — 7) Berlin, theol. lat., fol. 561, XIIe siècle. — 8) Turin, lat. XCIII,

1. Il est à peine besoin de remarquer avec quelle facilité les copistes de basse époque confondaient le wisigothique *at* avec *uc*.

2. Le ms. Paris, nouv. acq. lat. 2290 est ici d'accord avec le ms. du British Museum.

3. XII (1902), pp. 74-103.

XIIe siècle. — 9) Madrid, Bibl. Nac. B 31, AD. 1047. — 10) Madrid, ms. à la bibliothèque de la Escuola Superior de Diplomatica, AD. 968-970. — 11) Madrid, Real Academia de la Historia, ms. n° 39, Xe siècle. — 12) Madrid, ms. au Museo archeologico nacional, XIIe siècle. — 13) Madrid, bibliothèque privée de S. M. le roi d'Espagne, ms. 2 B. 3 XIIe siècle. — 14) Escurial, II + 5 XIe siècle. — 15) Escurial, I + 7 moins ancien que le précédent. — 16) Valladolid, ms. de la bibliothèque de l'université, AD. 970. — 17) Osma, ms. de la bibliothèque de l'église cathédrale, A. D. 1086. — 18) Gerona, ms. de la bibliothèque de la cathédrale A. D. 975. — 19) Urgel, ms. de la bibliothèque de la cathédrale (Xe siècle). — 20) Lisbonne, ms. à la Torre do Tombo, A. D. 1189. — 21) Cod. Vaticanus lat. 7621, A. D. 1552.

De ces divers manuscrits, l'auteur du présent travail a collationné le premier et le second; il a fait un examen très soigneux de ceux qui portent dans sa liste les n°s 4, 5, 6 et 7 ; mais il serait prématuré d'entrer dans un recensement détaillé des manuscrits, tant que l'examen préalable de ceux qui sont en Espagne n'aura pas fourni les éléments d'une classification systématique et bien justifiée.

Bath. Downside Abbey.

H. L. Ramsay.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

IV. Histoire biblique (*Suite*). — 3. L'histoire de la migration israelite en Canaan est fort obscure ; car la précision des données bibliques sur ce sujet est plus apparente que réelle. M. C. Steuernagel (*Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*; Berlin, Schwetschke, 1901 ; in-8, 128 pages) discute la question avec beaucoup de méthode et de sagacité, une certaine circonspection que d'autres n'ont pas toujours eue et qui le sert heureusement, la bonne volonté, sans parti pris, de tirer des données bibliques tout ce qu'elles peuvent raisonnablement fournir. L'auteur prend pour point de départ la généalogie des enfants de Jacob, et la répartition des tribus sous les noms des quatre femmes du patriarche. Les tribus de Léa auraient formé encore un seul groupe à leur entrée en Canaan, et de ce tronc se seraient détachés Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon et Dina ; cette dernière tribu serait venue s'établir, avec celles de Siméon et de Lévi, dans le voisinage de Sichem ; Dina aurait été absorbée par les Sichémites ; Siméon et Lévi auraient échoué dans une entreprise sur Sichem et auraient, ensuite de cet échec, perdu toute importance. Rien n'est plus vraisemblable que cette interprétation de Gen. xxxiv. Ruben a dû habiter quelque temps dans le voisinage des tribus de Rachel, et il a été contraint de se retirer plus tard à l'est du Jourdain. Il n'existait à l'origine qu'une seule tribu de Rachel, Joseph, qui s'est partagé plus tard en Éphraïm et Manassé ; Machir est un clan de Manassé qui, après avoir habité quelque temps à l'ouest du Jourdain, est allé s'établir en Galaad. Rachel-Joseph s'est établi dans la région où Siméon-Lévi-Dina était venu avant lui ; il s'est étendu vers le sud quand Benjamin s'est détaché de Joseph. Les tribus de Bilha, c'est-à-dire Dan et Nephtali, ont dû résider d'abord au sud-ouest de la montagne d'Éphraïm. Le plus ancien habitat des tribus du Zelpa aurait été à l'est du Jourdain ; Aser serait venu de là s'établir transitoirement dans la région qui fut plus tard frontière d'Éphraïm et de Benjamin, puis il aurait émigré vers le nord. Issachar et Zabulon sont les plus jeunes enfants de Léa parce qu'ils ont acquis plus tard que les autres leur établissement définitif. Ruben est l'aîné parce que la plus ancienne généalogie des tribus est d'origine éphraïmite, et que les tribus de Rachel ne sont entrées que plus tard en relations avec Juda. Jacob n'est pas une simple personnification du peuple israélite ; il a dû commencer par être le père d'une seule tribu ou d'un groupe de tribus ; Jacob était un ancien clan étroitement uni à celui de Rachel ; les deux

1. Voir *Revue*, VII (1902), 253, 377.

se sont fondus, et c'est à eux qu'appartient essentiellement le nom d'Israël; quand Israël embrassa les tribus de Léa, la légende de Jacob fut modifiée en conséquence. La légende d'Isaac et de Rébecca serait une variante de celle de Jacob et de Rachel ; et la légende de Sara dépendrait de Rachel-Rébecca. La tribu de Jacob, qui habitait vers le Sinaï, aurait émigré devant Esaü-Edom. Toutes ces hypothèses, et d'autres encore qu'il serait trop long d'indiquer, se fondent sur des interprétations fort ingénieuses, et nullement arbitraires, de textes beaucoup plus difficiles à interroger qu'ils ne paraissent. Notons seulement que M. Steuernagel distingue la migration de Léa-Zelpa en Canaan de celle de Rachel-Bilha. Ce dernier groupe, refoulé du Sinaï, serait allé par le désert en Mésopotamie (?), et revenu de là en Galaad ; le cri de guerre de ce groupe, qui est celui de Jacob, aurait été Israël, c'est-à-dire « Dieu combat » (pour les siens) ; d'où l'application de ce nom aux tribus associées ; Jacob-Rachel devient Joseph en Canaan, où il se fixe aux environs de Sichem. Les tribus de Léa sont venues directement du désert dans le sud de Canaan, Jacob seul aurait été en Égypte, et non les tribus de Léa, quoique Moïse, qui ramena Jacob dans le désert ait réuni les clans de Jacob et ceux de Léa dans le culte de Iahvé ; les tribus se séparèrent à Cadès, celles de Léa montant vers le nord, et celle de Jacob, sous la conduite de Moïse, émigrant vers l'est, en contournant le territoire édomite ; elle aurait remonté dans le désert jusqu'en pays araméen, d'où elle serait venue en Galaad, puis en Canaan ; elle était passée à l'ouest du Jourdain vers 1250, puisqu'une inscription de Mînephtah suppose Israël dans cette région ; on peut admettre qu'il y est arrivé quelque temps avant 1300, et qu'il avait quitté l'Égypte vers 1450, conformément à la chronologie biblique. Quant aux tribus de Léa, ce sont elles probablement qui sont désignées sous le nom de Habiri dans la correspondance d'El-Amarna, vers 1400. Cette dernière conclusion est défendue par des arguments très plausibles. La date assignée à l'exode a l'avantage de concorder avec la tradition, et l'on n'a aucune raison décisive à y opposer. Pour le reste, M. Steuernagel a peut être voulu souvent pénétrer et connaître l'inconnaissable ; mais son essai, dans l'ensemble, est tout à fait digne de considération. La discussion y est si lumineuse que, malgré l'aridité du sujet, la lecture en est facile et presque attachante.

V. Théologie biblique. — 1. L'histoire de l'arche d'alliance est assez obscure (cf. *supr.* p. 254) : on ne peut faire que des hypothèses sur les circonstances de sa disparition, et les critiques proposent quantité d'autres conjectures sur son contenu primitif et sa signification dans les temps antérieurs aux prophètes. M. W. Lotz (*Die Bundeslade* ; Leipzig, Deichert, 1901 ; gr. in-8, 44 pages) a cru devoir maintenir, contre une opinion aujourd'hui très répandue, que l'arche a renfermé d'abord les deux tables du Décalogue, et que la présence de Iahvé y a toujours été plus symbolique que réelle. Iahvé n'était pas dans l'arche

qui fut prise par les Philistins et devant laquelle dansa David, près de laquelle Uzza fut frappé de mort pour y avoir touché. Il s'agirait seulement d'une présence dynamique. Mais les Philistins ne sont pourtant pas censés emmener une abstraction ; David ne danse pas devant une entité métaphysique ; Uzza n'est pas tué à bout portant par un symbole. On ne prétend pas que Iahvé ait été enfermé dans l'arche au point de n'être pas ailleurs, dans le ciel par exemple et au Sinaï ; mais sa présence dans l'arche n'en était pas moins constante et personnelle. Que la formule « arche d'alliance » soit antérieure au Deutéronome, il ne s'ensuivrait pas que cette formule remontât jusqu'à Moïse : c'est un fait significatif, que, dans plusieurs passages, le mot « alliance » (*berith*) a été incontestablement ajouté. La discussion que M. Lotz fait des anciens textes est très ingénieuse, mais il paraît douteux qu'elle soit définitive.

2. Traiter en trente pages de la prière dans l'Ancien Testament, ou, plus exactement, des motifs de la foi à l'exaucement de la prière, n'est possible que si l'on s'en tient à des généralités, et n'est peut-être facile que si l'on se place à un point de vue théologique plutôt qu'historique. C'est ce qu'a fait M. J. Köberle (*Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament* ; Leipzig, Deichert, 1901 ; gr. in-8), en établissant la transcendance et la pureté de la prière israélite, depuis les temps anciens jusqu'à l'avènement du Sauveur. La période qui réclamait le plus d'attention est évidemment la période primitive, la prière israélite avant les prophètes. On cite un peu pêle-mêle des textes d'âge assez différent, et qui pourraient bien ne pas témoigner tous pour les époques anciennes : ainsi l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome, qui appartient à une couche secondaire de l'histoire jéhoviste. D'autres textes sont interprétés bénignement, comme disent les théologiens. L'on cite I Sam. xiv, 17-46, pour montrer qu'on imputait le défaut d'exaucement à un péché commis ; il s'agit de la fameuse scène où Iahvé, interrogé par Saül, ne répond pas, parce que Jonathas a violé l'anathème de son père en goûtant un peu de miel. Si ce texte prouve quelque chose, c'est le contraire de ce que veut l'auteur, puisque l'anathème de Saül lie tout le monde, et l'on pourrait presque dire Iahvé lui-même, qui se montre irrité d'un manquement où il nous est impossible de voir un péché, puisque Jonathas ignorait le vœu de son père. La thèse de M. Köberle peut être vraie, mais il fallait la nuancer, et interroger plus subtilement les anciens textes.

3. C'est un véritable traité d'eschatologie comparée, très méthodique et parfaitement documenté, que nous donne M. N. Söderblom (*La vie future d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles des autres religions*, *Annales du Musée Guimet*, t. IX ; Paris, Leroux, 1901 ; in-8, viii-448 pages). Le mazdéisme en fournit la base ; puis les autres traditions, y compris la tradition biblique, sont interrogées et critiquées au point de vue d'une très haute philosophie religieuse. Un tel ouvrage, si bien ordonné qu'il soit, se prête malaisément à l'analyse. On pourra se faire une idée du plan par les titres généraux

des chapitres : la croyance en la continuation de la vie, dans la religion de l'Iran et dans les autres religions; la doctrine de la rétribution ; la fin et le renouvellement physique du monde; la fin et la nouvelle vie du monde et de l'humanité, conçues au point de vue religieux et moral; la vie éternelle obtenue dès ici-bas par l'union avec Dieu. Le sujet se distribue ainsi suivant une sorte d'échelle ascendante qui correspond d'une certaine manière à son évolution historique.

Les conclusions touchant le rapport de l'eschatologie biblique avec les doctrines persanes méritent d'être signalées : « En résumé, l'eschatologie juive n'a pris au mazdéisme que quelques détails insignifiants ; elle n'en a certainement pas été inspirée. Il n'y a qu'un point capital où le judaïsme a pu subir une certaine influence par le contact du mazdéisme, c'est dans l'idée de la résurrection. Mais cette idée même a une origine juive et s'est développée d'une manière indépendante, sinon sans avoir été influencée, du moins sans avoir été empruntée. » En ce qui concerne le dernier point, l'indépendance du développement n'est pas contestable. Mais il y a une certaine équivoque dans la preuve apportée pour l'indépendance de l'origine : « L'attente de la venue du Seigneur pour sauver son peuple finissait par exiger la résurrection. » Rien de plus de vrai ; mais le contact avec la Perse n'est-il pas arrivé bien à propos pour fournir l'idée dont on avait besoin ; on ne l'emprunta pas telle quelle; mais, comme il est arrivé en bien d'autres circonstances, on prit d'une doctrine étrangère, vaguement connue, ce qui se trouva répondre au besoin de la conscience religieuse dans le temps même où le contact se produisit. L'idée juive de la résurrection n'est pas celle du mazdéisme, et en ce sens il n'y a pas emprunt; mais le mazdéisme n'en semble pas moins avoir aidé le judaïsme à concevoir son idée; et il n'est pas téméraire de penser que si les Juifs, au lieu d'être d'abord en relations avec les Perses, avaient été en rapport avec les Grecs, ils auraient conçu l'immortalité sans la résurrection, comme a fait l'auteur de la Sagesse.

La critique de M. Söderblom est, en général, aussi pénétrante que bien informée. Peut-être est-elle de temps en temps plus affirmative qu'il ne conviendrait dans un livre d'histoire. Inconsciemment le savant auteur paraît avoir mis çà et là, dans les opinions qu'il expose, un peu de sa foi personnelle. Par exemple, les anciens mythes sur l'origine de la mort sont caractérisés dans cette phrase : « La mort est anormale, l'immortalité normale », et le récit de l'Éden biblique dans celle-ci : « La mort est la suite du péché contre la loi de Dieu et de la vie. » *Normal* et *anormal* sont des adjectifs bien lourds pour les imaginations enfantines dont il s'agit. Et dans le récit de la Genèse, la désobéissance du premier homme ne tient-elle pas autant de l'accident fatal que du péché ? Le premier couple, pour être immortel, aurait eu besoin de rester dans le jardin de Dieu, de goûter au fruit de vie, c'est-à-dire de vivre dans des conditions tout à fait anormales pour l'humanité ; il n'est entré dans la condition humaine qu'en se faisant expulser du séjour

divin; si on presse le récit biblique, on en déduira plutôt cette idée, que l'immortalité appartient seulement à Dieu et aux êtres célestes, et que la mortalité, au contraire, est le lot naturel de l'homme. Peut-être y a-t-il aussi quelque exagération à dire que le Sauveur a dépassé l'idée de la rétribution future tout en la conservant. La conception spirituelle du royaume céleste vit dans la conception eschatologique et ne s'en dégage pas. La formule : « L'amour qui rachète et qui donne la vie » n'exprime pas exactement la religion de Jésus, et le mot « racheter » n'est pas même dans le langage du Christ johannique. Est-il bien vrai encore que Jésus n'ait jamais eu à envisager que l'alternative de la foi ou de l'incrédulité, non celle de l'éternité des peines ou de la béatitude finale de tous ? Il enseigne pourtant assez clairement que quiconque ne se trouvera pas prêt pour le grand avènement sera exclu à jamais du royaume : il voit donc pour les hommes, selon leurs mérites, deux destinées irrévocables à partir d'un point donné.

L'exégèse des textes anciens où l'on retrouve la vie éternelle dès ici-bas dans l'union avec Dieu, sans moyens magiques, pourra sembler quelquefois trop subtile ou complaisante : on se défie un peu, à cet égard, des dieux babyloniens qui sont dits ressusciteurs de morts ; on aurait pu s'en défier encore plus et ne point parler d'eux en cette occasion ; les textes bibliques où l'on veut voir le sentiment d'une union actuelle et impérissable avec Dieu ne sont pas très clairs ; ceux du Ps. XVI et du Ps. LXXIII pourraient contenir plus qu'un pressentiment d'immortalité individuelle ; la difficulté que M. Söderblom éprouve, après beaucoup d'autres, à concilier les différentes applications des mots « vie » et « résurrection », dans le quatrième Évangile, tient sans doute à ce qu'il n'a pas suffisamment remarqué le caractère particulier de la doctrine et du langage johanniques, dont le symbolisme associe constamment les données traditionnelles de l'eschatologie synoptique avec leur interprétation spirituelle. M. Söderblom est très soucieux de faire remonter jusqu'à Jésus la conception johannique de la vie éternelle ; il prouve qu'il doit en être ainsi en disant que, après la mort du Christ et celle des apôtres, l'évangéliste n'aurait pas osé enseigner de lui-même que celui qui croit en Jésus ne mourra jamais. Mais il paraît bien que l'auteur du quatrième Évangile n'a pas pris le temps de mesurer la distance qui sépare sa théologie de celle des Synoptiques ; il avait seulement conscience de parler autrement qu'eux et de les interpréter selon l'Esprit ; il concevait la mort corporelle comme un incident sans portée, ou plutôt, en tant qu'il est question de Jésus et des fidèles, comme un passage à la plénitude de la vie. Quand il dit que le croyant ne mourra jamais, il s'entend fort bien lui-même et ne craint rien de l'objection qu'on pourrait tirer de la mort temporelle. Celui qui raconte la résurrection de Lazare a enseigné assez clairement que la mort du corps ne signifie rien, et que tout est dans la vie donnée par Jésus. La doctrine mystique du quatrième Évangile peut être mieux appropriée à notre tempérament religieux ; elle a toute chance de n'être qu'une traduction,

d'ailleurs légitime, de la conception, beaucoup plus simple, de la vie pour Dieu dans les Synoptiques. Le Christ des premiers Évangiles doit amener la vie éternelle, mais dans son avènement glorieux ; il craint la mort et s'y résigne ; avant d'expirer, il se plaint de l'abandon où Dieu l'a laissé. Le Christ johannique est la vie même ; il la répandra sur la terre quand il aura quitté ce monde ; il va au-devant de la mort, et l'idée de s'y soustraire ne se présente à son esprit que pour être immédiatement rejetée (Jean, xii, 27) ; avant de rendre l'âme, il dira : « Tout est accompli » ; son attitude est en parfaite harmonie avec la théologie de l'évangéliste. Ces deux images de Jésus ne sont pas inconciliables, mais c'est à condition qu'on ne les regardera pas comme étant de même ordre, et que la seconde sera considérée comme une idéalisation vraie de la première. L'historien est obligé de choisir entre les deux ; car on ne saurait intervertir les termes, expliquer l'attitude du Christ johannique par les conceptions de la Synopse, ou l'attitude du Christ synoptique par les conceptions de Jean.

Dans cette étude d'histoire religieuse, qui est une œuvre scientifique de premier ordre, on entrevoit donc une tendance dogmatique, mais (est-il besoin de l'ajouter?) rien qui ressemble à un parti pris. Si les convictions de M. Söderblom l'on induit à formuler, sur un petit nombre de points, des conclusion trop absolues ou partiellement inexactes, elles l'ont plutôt aidé à soulever, à étreindre, à élucider, dans l'ensemble, ce problème, immense et compliqué, de l'origine et du développement des croyances à la vie future dans l'humanité.

4. A. Fiebig (*Der Menschensohn*; Tübingen, Mohr, 1901; in-8, vii-127 pages) a repris une question qui a été plusieurs fois discutée, depuis quelques années, sans que la lumière ait été complètement faite. Il s'efforce d'établir le sens de la formule « fils de l'homme », en araméen, et l'état des témoignages dans le Nouveau Testament. La formule araméenne signifiait simplement « l'homme », « un homme », « quelqu'un ». La traduction grecque : « fils de l'homme », vient de ce que les évangélistes ont eu égard au passage de Dan. vii, 13, passage visé par Jésus lui-même quand il s'attribua ce titre messianique. Le quatrième livre d'Esdras et Hénoch prouvent que ce titre avait cours au temps de Jésus. C'est le rapport avec Daniel qui en détermine la signification. Jésus aurait choisi de préférence cette appellation parce que l'idée nationaliste ne s'y montrait pas ; parce qu'elle mettait le Messie plus près de Dieu que des hommes ; parce qu'elle pouvait s'allier aisément avec l'idée des souffrances et de la mort, condition de la gloire. On peut trouver que les deux derniers motifs sont incompatibles ; et s'il faut prendre l'un ou l'autre, les textes invitent à préférer le dernier. Bien que le travail de M. Fiebig soit très méthodique et très clair, il laisse subsister certaine difficultés : le Christ, nous dit-on, aurait employé un terme équivoque, de telle sorte que, se désignant lui-même comme Messie par ce nom de « l'homme », il permettait à ses auditeurs de croire, selon l'occurrence, qu'il parlait des hommes en général, ou du

Messie, sans que l'on fût obligé de penser à lui. Cette subtilité n'est guère vraisemblable. Il faut compter sans doute, plus que n'a fait M. Fiebig, avec l'incertitude de la tradition dans les cas particuliers. Les évangélistes semblent avoir employé ce titre beaucoup plus souvent que les sources plus anciennes, et surtout que Jésus lui-même. La référence implicite à Daniel peut expliquer seulement un usage restreint de la formule au sens messianique, devant les disciples, depuis la confession de Pierre, et la déclaration solennelle devant Caïphe.

5. Encore un volume sur le prologue du quatrième Évangile. Un volume très sérieux d'ailleurs et qui mérite d'être étudié par tous ceux qu'intéresse le problème johannique. M. J. Grill commence une série de recherches sur le quatrième Évangile, et s'il s'arrête longuement, comme il convient, à la première page de ce livre mystérieux (*Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*. Erster Teil, Leipzig, Mohr, 1902; in-8, xii-408 pages). Il examine le caractère fondamental du prologue par rapport à l'Évangile, et les divers éléments doctrinaux qui y sont entrés : idée du Logos comparé au Logos de Philon et à la σοφία; idée de la vie et de la lumière, théorie de l'incarnation, traits particuliers (μονογενής, πλήρωμα, etc.).

Les deux idées qui dominent tout l'Évangile, le Christ vie et le Christ lumière, sont associées dès les premières lignes du prologue à l'idée du Logos; c'est parce qu'il est le Logos incarné que Jésus est la lumière et qu'il est la vie. Il est bien vrai que la formule du v. 4, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων sont le *Leitmotiv* de tout l'Évangile; mais, au lieu de voir là un argument contre le rattachement de ὃ γέγονεν à ce début de phrase qui ne tient à rien, on aurait dû y voir une preuve de plus en faveur de la lecture : « En ce qui a été fait fut la vie (c'est-à-dire le Verbe incarné), et la vie était la lumière des hommes. » Jean ne se serait jamais avisé de dire que la vie était dans le Verbe comme quelque chose de surajouté, car, pour lui, le Verbe est la vie, comme il est la lumière. Les paroles de Jésus sont caractérisées comme paroles du Logos. On observe avec beaucoup de raison que Jésus s'appliquant (Jean, iv, 44) le proverbe : « un prophète n'est pas honoré dans son pays », l'entend d'après le passage du prologue (v. 11) : « Il (le Verbe) est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu. » Le titre de Fils de l'homme s'entend du Verbe préexistant à l'incarnation, et l'on suppose à bon droit que l'évangéliste, en faisant dire à Pilate (xix, 5) : « Voici l'homme », veut diriger la pensée du lecteur vers ce Fils de l'homme. L'hypothèse est d'autant moins contestable qu'une intention analogue existe (v, 14) pour la parole : « Voici votre roi », qui suggère l'idée du Messie. Et c'est toujours : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » Selon M. Grill, le Verbe est Fils et monogène en tant qu'incarné et envoyé. « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu » s'entendent conformément à la théologie du prologue. Comment prouve-t-on que les vv. 4-5 de ce fameux prologue se rapportent au rôle du Verbe avant l'incarnation, et que la lumière de ce

temps n'était pas encore la vraie, parce qu'elle brillait dans les ténèbres? Il est vraiment difficile de le voir. Y a-t-il donc eu un moment où le Verbe n'était pas la vraie lumière et la vraie vie? N'est-il pas assez clair que : « la vie était la lumière des hommes » correspond à « la vraie lumière qui éclaire tout homme venait dans le monde », et que « la lumière luit dans l'obscurité, etc. » correspond à : « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu, etc.? » M. Grill maintient que les vv. 9-13 ne peuvent s'entendre que de la manifestation du Verbe incarné; en même temps que Jean prêchait, la vraie lumière est apparue, mais le monde n'a pas reconnu celui qui l'avait fait. Le quatrième Évangile ne connaît pas d'autre « venue » du Verbe que l'incarnation. La gloire du Verbe incarné est faite de la vie et de la lumière. Tout en établissant le parallélisme de la doctrine johannique du Logos avec celle de Philon, M. Grill a soin d'écarter l'intrusion de certaines théories philoniennes dans l'Évangile; il conteste, par exemple, que les ténèbres de Jean, 1, 5, aient rien de commun avec la matière, qui serait censée résister à l'action du Verbe. Mais peut-être ne montre-t-il pas assez par le détail la transposition que subissent les idées de Philon dans l'atmosphère toute chrétienne du quatrième Évangile. Ainsi l'on a lieu de comparer la tunique sans couture du Christ au Verbe philonien, qui est le lien de toutes choses et a pour vêtement le monde; mais la tunique du Christ n'est pas l'univers créé, c'est la société de tous les enfants de Dieu, qui a son unité en Jésus. Jean n'est pas exempt d'influence philonienne, mais on peut dire qu'il n'emprunte pas les idées de Philon; il pense des idées chrétiennes analogues à celle de Philon, et que Philon l'aide à concevoir. Il n'y a qu'un rapport d'analogie entre le Christ, époux de l'Église, et le Logos, époux des intelligences; entre le Christ, nourriture de vie, et le Logos, aliment des esprits. M. Grill définit d'ailleurs exactement le point de vue de Philon comme *naturlich-rational*, et celui de Jean comme *Offenbarungsgeschichtlich*; ce qui peut se traduire : d'un côté la philosophie naturelle; de l'autre, le fait chrétien.

La théorie du Logos philonien est très bien discutée. Ce Logos est essentiellement la raison absolue, et comme tel d'origine hellénique; il y a seulement adaptation aux idées et au langage de l'Ancien Testament touchant la parole divine; mais le Logos est identifié à la Sagesse. Pour le nom et l'idée du Logos, Jean est en rapport avec la philosophie alexandrine et philonienne; il n'emprunte pas la théorie de Philon et même il la contredit; il en procède néanmoins, vit dans son atmosphère, il s'en sert en la dominant et la dépassant. Il a dû penser qu'il y avait dans cette philosophie un noyau de vérité, comme un pressentiment de la révélation du Christ. Il concrétise les abstractions de la philosophie. Son Verbe est la parole, l'organe de la création et de la révélation, et rejoint ainsi la parole de Dieu dans l'Ancien Testament; au lieu d'être une abstraction sans personnalité bien déterminée, il est une puissance personnelle; et ce n'est pas un être intermédiaire, mais

il est de nature proprement divine ; il ne sert pas à combler l'abîme qui sépare du monde un Dieu abstrait, car le Dieu de Jean est personnel et vivant ; les relations du Verbe avec Dieu sont de personne à personne. La transcendance de Dieu et du Verbe à l'égard du monde n'est pas extérieure, purement physique, mais c'est une opposition d'ordre intérieur, spirituel et moral, qui n'exclut aucune forme ou degré d'action immédiate dans la nature. Dans ces conditions, l'attitude de Jean à l'égard de la doctrine de la Sagesse est tout à fait surprenante : on ne rencontre pas même une fois le nom de σοφία dans le quatrième Évangile, bien qu'on le trouve dans les Synoptiques et surtout dans Paul. Le silence de Jean ne peut être un effet du hasard. Si la « vérité » prend la place de la « sagesse », c'est probablement que la spéculation gnostique avait abusé déjà de la σοφία et que Jean évite, pour cette raison même, d'employer ce nom. Le dualisme des systèmes gnostiques a fait de σοφία un éon dégradé. Ce serait par répugnance contre le dualisme, et pour prévenir une équivoque trop facile, que l'école johannique, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, n'aurait pas parlé de la Sagesse. Cet indice est à noter pour la date du quatrième Évangile : Jean aurait délibérément substitué ἀλήθεια à σοφία. La révélation et la communication de la « vérité », c'est-à-dire de la plénitude des biens spirituels, se fait par l'incarnation du Logos.

L'analyse des idées de « vie » et de « lumière » présente le même intérêt que celle de la conception du Verbe. L'idée fondamentale est celle de vie ; la lumière vient en second lieu et comme dérivant de la vie. M. Grill examine la notion de la vie chez les anciens philosophes grecs, chez les gnostiques, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament ; il discute pareillement la notion de lumière dans la Bible, et la notion de gloire. Dans le quatrième Évangile, la notion de la vie est christologique avant d'être sotériologiqne : c'est parce que le Verbe-Christ est la vie, qu'il communique cette vie éternelle à ceux qui croient en lui ; cette vie du Verbe ne consiste pas simplement dans la vue de Dieu, mais dans la nature et les puissances d'un être personnel absolu. La vie du Verbe se manifeste dans le Verbe-Christ ; elle a sa source dans le Père, et devient source de vie pour les fidèles. La résurrection de la chair est comprise dans cette vie, que Jean, xvii, 3 : « la vie éternelle est qu'ils te connaissent, etc. », ne définit pas complètement. La lumière est la révélation et la manifestation de la vie qui est dans le Verbe-Christ ; cette lumière qui procède de la vie la communique ; elle n'est pas d'ordre purement intellectuel, mais elle implique un élément moral ; celui qui fait le mal hait cette lumière et la fuit ; celui au contraire qui accomplit la vérité vient à la lumière comme au milieu qui lui convient. En tant que vraie lumière, Jésus est pour les hommes le principe personnel de la connaissance de la vérité religieuse et morale. Ce n'est pas sur la notion de la vie que Jean diffère des Synoptiques, mais en ce que le Christ ne devient pas seulement principe et médiateur de vie par sa résurrection ; il est la vie, de toute

éternité ; il l'était durant son passage sur la terre ; au point de vue sotériologique, la différence consiste en ce que la vie éternelle n'est pas seulement un bien promis au fidèle et en rapport avec l'eschatologie, mais un bien présent et une qualité actuelle.

Le Logos est devenu la vie et la lumière des hommes par l'incarnation : ceci n'a rien de philonien et n'était préparé en aucune façon dans Philon ; il suffit de rappeler l'opposition irréductible qui, dans le système dualiste du docteur alexandrin, existe entre l'être divin et la matière. L'idée de l'incarnation n'a pas été suggérée non plus par les récits de la conception virginale dans Matthieu et Luc : pris en eux-mêmes, ces récits n'impliquent pas la préexistence du Christ, ni sa divinité (on sait que Maldonat l'avait reconnu, en commentant Luc, I, 35, et combien Bossuet en était scandalisé), ni la perfection de son humanité. On ne voit pas bien comment M. Grill peut contester, en partant du témoignage de Jean-Baptiste, que, dans la perspective du quatrième Évangile, l'incarnation se confonde avec la descente de l'Esprit ; il parle du baptême de Jésus, sans observer que l'auteur a fait exprès de n'en rien dire, et que le baptême est représenté uniquement par cette descente de l'Esprit divin d'où il résulte, d'après le Précurseur, c'est-à-dire d'après l'évangéliste, que Jésus est le Fils de Dieu. Il n'a pas vu le rapport de cette hypothèse avec l'ancienne leçon du prologue, v. 13 : ὅς..... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη, qui ne se rapporte nullement à la conception virginale. Ce qu'on a écrit sur ce point dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* lui a échappé. Le quatrième Évangile ne se réfère à rien, si ce n'est au récit du baptême dans les Synoptiques, et l'on n'a aucune raison d'alléguer comme parallèle, en ce point particulier, la mission du Christ préexistant de Paul. Incarnation est synonyme de manifestation de gloire : « Le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, nous avons vu sa gloire » ; tels sont les trois éléments coordonnés de la théorie johannique, et l'existence de Jésus avant la descente de l'esprit est comme non avenue pour l'évangéliste, qui, visiblement, n'en veut rien connaître. Plus importante est la question du rapport de l'incarnation avec les doctrines de l'Inde et de la gnose. Un contact est possible et même vraisemblable, mais l'idée johannique n'est aucunement expliquée par là. L'incarnation correspond à l'idée du Verbe-Fils de l'homme, et ce n'est pas une théorie de métaphysique intellectualiste, mais une conception religieuse dont la piété chrétienne avait besoin et que lui donnait un génie mystique. C'est ainsi du moins que le fait se présente à l'historien.

On voit si M. Grill a eu raison de commenter à son tour le prologue de Jean. Son travail est le fruit de longues recherches ; l'érudition y est abondante et sûre, la critique judicieuse. Espérons que la suite de cette remarquable étude, qui rend subitement vieilles, quoique non peut-être inutiles, celles qui ont paru dans ces derniers temps sur le même sujet, ne se fera pas trop attendre.

6. Un des problèmes les plus difficiles que présente l'histoire du

christianisme primitif est celui de la cène eucharistique et du lien qui rattache le rite chrétien au dernier repas que Jésus prit avec ses disciples. Le lien n'est pas douteux, quoi qu'en ait dit Renan. Mais comment doit-on le concevoir? Quels sont les idées et les sentiments qui ont animé le Christ en cette occasion solennelle, et comment son acte a-t-il été compris de la première génération chrétienne? Les documents sont peu explicites à cet égard, et l'historien qui ne veut être qu'historien y rencontre plus d'une obscurité. En ce point comme en tout le reste de l'Évangile, ce qui nous est parvenu est l'impression laissée par le Christ sur la génération apostolique, et interprétée en quelque façon par cette génération même. Les récits de la dernière cène ont été rédigés à une époque où la cène des chrétiens existait comme rite traditionnel, et, dans la pensée des narrateurs, celle-ci faisait suite à celle-là. Les évangélistes n'auraient-ils pas inconsciemment introduit dans l'histoire de Jésus certains traits qui n'appartiendraient qu'à l'histoire de la tradition? Et même cette question mise à part, que signifie au juste, et d'après leur relation, l'acte symbolique qu'ils racontent? Un savant protestant, M. A. Schweitzer, a entrepris de nous le dire (*Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums.* I Heft : Das Abendmahlsproblem; II Heft : Das Messianitäts- und Leidengeheimnis; Leipzig, Mohr, 1901; in-8, xv-62 et xii-109 pages). Il commence par l'examen des hypothèses proposées par les critiques, et il les détruit en quelque façon l'une par l'autre, montrant que celles qui mettent l'essentiel de la cène dans le repas de communauté peuvent rendre compte du rite chrétien, mais non de la cène du Christ, qui symbolise la passion, et que, réciproquement, celles qui s'attachent au symbole de la passion expliquent l'acte de Jésus, mais non le repas liturgique de la communauté. Cette réfutation est fondée en partie, mais elle est déjà quelque peu systématique. Ce qui le paraît davantage encore est l'opinion personnelle de l'auteur et la façon dont il y accommode toute l'histoire évangélique : l'acte de Jésus était une parabole mystérieuse (ce que n'ont pas été les vraies paraboles), que les disciples ne comprirent pas et qui n'était pas faite pour être comprise; Jésus voulait signifier que par sa mort le festin messianique devait arriver. M. Schweitzer nous dira plus tard comment la cène chrétienne est sortie de cette énigme. Ne préjugeons pas ce qu'il se réserve de nous apprendre. Notons seulement que le point de départ de sa critique échappe à l'expérience historique. L'idée qu'il prête au Christ ne ressort pas des textes, et cela n'est pas étonnant, puisque, dans l'hypothèse, les apôtres ne l'avaient pas comprise. Mais une recherche méthodique ne peut partir que de ce que les apôtres ont compris, et il est certain que, en remontant du quatrième Evangile à Paul et aux Synoptiques, on ne peut pas douter que les premières générations chrétiennes aient cru communier réellement à Jésus dans la cène, et que cette communion fût censée renouveler et perpétuer celle du jeudi saint. Les récits de l'institution sont fondés

sur cette persuasion. Voilà le fait en présence duquel se trouve la critique. On ne voit pas bien comment le mystère de M. Schweitzer pourra servir à l'expliquer. Mais, en s'attaquant aux opinions plus ou moins reçues, le hardi théologien a semé certaines idées justes, bien qu'il ait manqué rarement de les exagérer : la distinction de deux périodes dans le ministère galiléen, l'une toute brillante et l'autre toute d'insuccès, est vigoureusement combattue et devra être au moins très atténuée ; l'association du point de vue eschatologique et de la passion est écrite en effet dans les textes de l'institution eucharistique ; si Jésus n'a pas revendiqué publiquement la qualité de Messie, ce n'est pas seulement par prudence, c'est parce que ce titre n'appartenait tout à fait qu'au Christ eschatologique. Mais il ne faut pas aller jusqu'à dire que Jésus était son propre précurseur et a été salué comme tel en entrant à Jérusalem, ni que Jean-Baptiste a pensé que Jésus pouvait être Élie. Il est vrai que l'eschatologie domine tous les discours de Jésus et que la perspective de la résurrection se confond d'abord avec celle de la parousie ; mais ce n'est pas raison pour affirmer que le royaume, bien loin d'être destiné aux générations à venir, est avant tout pour les générations passées qui doivent ressusciter. N'oublions pas que les progrès de la critique se font aussi par évolution, non par révolution.

7. L'histoire de la prière dans le christianisme primitif est un très beau sujet d'études, mais qui a ses difficultés, et qui a besoin, pour être bien compris, d'être abordé avec sympathie. M. F. von der Goltz (*Das Gebet in der ältesten Christenheit*; Leipzig, Hinrichs, 1901 ; in-8, xvi-368 pages) l'aborde en croyant et en critique, sans que l'une de ces qualités fasse tort à l'autre. Il analyse successivement, autant qu'on le peut d'après les documents dont on dispose, la prière de Jésus, la prière de Paul, la prière chrétienne à l'âge apostolique et postapostolique, la prière à l'époque du christianisme naissant. Les Évangiles contiennent des prières que Jésus a faites lui-même, une prière qu'il a recommandée à ses disciples, des instructions sur la nature et les conditions de la vraie prière. Tous ces passages sont commentés avec beaucoup de méthode et de sagacité. Peut-être la critique des données évangéliques n'est-elle pas toujours assez sévère, surtout en ce qui regarde les prières du Christ johannique. Ces prières sont faites pour l'instruction de l'assistance, on pourrait dire pour la forme, si l'évangéliste n'avait en vue l'instruction de ses lecteurs et n'employait ce moyen pour interpréter une situation selon sa doctrine théologique. Par exemple, la scène de Jean, xii, 27-28, n'apparaît pas, tant s'en faut, comme une tradition spéciale sur la prière de Gethsémani, mais comme une transposition évidente de celle-ci, avec des modifications réfléchies et intentionnelles. Au lieu de s'abîmer dans la douleur et d'aboutir, après un violent combat intérieur, à un acte de parfaite résignation, le Christ johannique dit, en présence de la foule qui l'entoure, dans la cour du temple, que son âme est troublée, et il se

demande tout haut s'il doit prier son Père de le sauver de cette heure, ajoutant immédiatement qu'il ne le peut, vu qu'il est venu pour cette heure; il dira seulement : « Père, glorifie ton nom » ; à quoi le Père répond du haut du ciel : « Je l'ai glorifié, et le glorifierai encore. » A-t-on là une prière, ou bien une discussion théologique? On reconnaît sans peine la transfiguration des Synoptiques, combinée avec Gethsémani; c'est l'interprétation johannique de ces deux tableaux; et si l'on veut y chercher une tradition historique distincte, on n'aura plus qu'une esquisse sans vérité, sans réalité, d'une psychologie inconcevable et impossible, avec un blâme délivré implicitement, par le Christ johannique, à la prière de Jésus dans le jardin des Oliviers. L'analogie de la prière dite sacerdotale (Jean, xvii) avec les prières eucharistiques de la *Didaché* n'est pas difficile à expliquer : elle résulte simplement de ce que Jean a imité dans ce chapitre la liturgie des premières communautés; elle ne prouve pas que la *Didaché* dépende du quatrième Évangile ou d'une tradition historique particulière sur laquelle cet Évangile serait fondé. M. von der Goltz admet que la recommandation de prier au nom de Jésus, dans le discours après la cène, est formulée selon le style de l'évangéliste; dans sa rigueur elle correspond à l'usage des communautés, surtout pour les prières de la cène, à l'époque où l'Évangile fut écrit. Le savant historien a très bien vu que le témoignage de Jean peut compter comme ecclésiastique; mais il voudrait pouvoir le compter en même temps comme évangélique. Ce serait beaucoup à la fois, et sur ce point de la prière comme sur beaucoup d'autres, Jean, dans la mesure où il s'écarte des Évangiles antérieurs, est un témoin de la pensée et de la pratique chrétiennes de son temps, non un témoin de Jésus. La prière au nom de Jésus se trouve d'abord attestée par Paul. L'apôtre prie Dieu dans le Christ et par le Christ; d'après M. von der Goltz, quand il parle de ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il n'a en vue ni une simple confession de foi, ni une invocation absolue du Christ comme Dieu; cet appel au nom de Jésus ne semble pas, en effet, signifier autre chose que la relation avec le Christ, en vertu de laquelle on s'adresse à Dieu comme au Père de Jésus-Christ, en Jésus-Christ, par Jésus-Christ. Il est d'ailleurs assez difficile d'apprécier, en certains cas, cette différence de la prière au Christ ou dans le Christ. Si la prière par le Christ est une première étape, on arriva bientôt à la prière au Christ, parce que l'on parlait au Christ dans la prière. Le sacramentel *Maranatha* : « Seigneur, viens ! » est-il une prière ou l'expression d'un ardent désir? Les deux probablement. L'interprétation donnée aux prières eucharistiques de la *Didaché* est tout à fait remarquable. Ces prières semblent remonter à un temps où la cène proprement eucharistique se confondait encore avec le repas commun ou agape. Il en était ainsi au temps de saint Paul, et jusqu'au temps d'Ignace d'Antioche. Ajoutons que la dernière cène du quatrième Évangile, qui est une cène eucharistique, bien que le mot n'y soit pas, et une agape, comme le signifient le

lavement des pieds et le discours qui suit, correspond à cet état de choses. Le repas, sans doute, n'était rien moins qu'un festin, et l'on peut presque se demander si d'autres éléments que le pain et le vin y ont figuré d'ordinaire; du moins n'y figuraient-ils pas nécessairement; mais l'eucharistie avait encore la forme d'un repas, et non celle d'un acte purement liturgique. A la fin de ce volume, qui épuise à peu près la matière, on trouve un recueil des principales formules de prière qui nous ont été conservées de la haute antiquité chrétienne, prières de Clément Romain, de la *Didaché*, de Polycarpe, etc.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE[1]

SOMMAIRE. — A. — JUGEMENTS D'ENSEMBLE. — Otto WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, t. II. — LINDSAY, *Scholastic and mediaeval Philosophy*. — PICAVET, *Scolastique*; *Thomisme et néo-thomisme*; *Le moyen âge*; *Congrès international de philosophie*. — DE WULF, *La notion de la scolastique*.

B. — LA SCOLASTIQUE AVANT LE XIIIe SIÈCLE. — FERRÈRE, *Division des sept arts libéraux*. — L. VIGNA, *San Anselmo filosofo*, — DOMET DE VORGES. *S. Anselme* — PORTALIÉ, *Abélard* — ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im Zwölften Jahrhundert*.

C. — LA PHILOSOPHIE ARABE ET JUIVE — CARRA DE VAUX, *Avicenne*. — M. ASIN, *Algarel*. — WORMS, *Die Anfanglösigkeit d. Welt bei d. mittelalt. arab. Philosophen*.

D. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AU XIIIe SIÈCLE. — SCHINDELE, *Wilhem v. Auvergne*; *Zur Geschichte d. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in d. Scholastik*. — VACANT, *Alexandre de Halès*. — MICHAEL, *Albert der Grosse*. — DE LOË, *De vita et scriptis B. Alberti Magni* — MANDONNET, *Albert le Grand*. — HETTINGER, *Thomas von Aquin und die Europaeische Civilisation*. — VALLET, *S. Thomas*. — PICAVET, *Thomisme et néo-thomisme*. — WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*. — MAUSBACH, *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquino zu Moïses Maimonides in d. Lehre von die Prophetie*. — DE WULF, *Le traité des formes de Gilles de Lessines*.

E. — LE MYSTICISME ORTHODOXE ET HÉTÉRODOXE. — KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neoplatonimus und mysterienwesen*. — DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*. — PACHEU, *Introduction à la Psychologie des mystiques*.

A. — LES JUGEMENTS D'ENSEMBLE

Pendant les deux dernières années, on n'a pas publié, à notre connaissance, d'ouvrages d'ensemble sur la philosophie du moyen âge. Avant

1. Une première chronique a paru *Revue d'histoire et de littérature religieuses* de janvier 1900, t. V, pp. 48 suiv.

de signaler quelques études peu étendues, contenant des appréciations générales, qu'on nous permette de faire retour sur un ouvrage de grande allure, qui a fait sensation en Allemagne et qu'on connaît trop peu dans les pays de langue française, la *Geschichte des Idealismus* d'Otto Willmann, professeur à l'Université de Prague. Le tome II de cette grande histoire (l'ouvrage complet compte trois volumes), publié en 1896, porte en sous-titre : *Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*, et est consacré en majeure partie à la philosophie médiévale. Willmann est un historien d'idées. Il a jugé la philosophie médiévale à sa valeur juste, avec une rare pénétration des systèmes, en connaissance de la scolastique ; et s'il a été vivement pris à partie par des adversaires qui ne comprennent pas ou même qui n'ont jamais étudié la scolastique, c'est principalement parce qu'il est à la fois homme de science et catholique.

Pour certains critiques protestants, ce dernier titre est un « vice rédhibitoire », ainsi qu'on peut s'en convaincre en lisant la *Philosophia militans* de M. Paulsen (Gegen Klerikalismus und Naturalismus) dont un chapitre entier est dirigé contre l'ouvrage de Wilmann (*Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie*).

L'idéalisme considéré comme réalisme scolastique (*Der Idealismus als scholastiker Realismus*) ; Thomas d'Aquin (*Thomas von Aquino*) ; le réalisme scolastique gardien des principes de l'idéalisme, tels sont les trois grands chefs d'idées sous lesquels M. Willmann groupe un ensemble de dissertations sur le moyen âge. Le chapitre premier (le Xe de l'ouvrage complet) contient des vues générales sur la scolastique (§ 67), sur son évolution (§ 68) et sur la formation spéciale de divers départements de sa philosophie. Étant donné le point de vue particulier qui domine l'œuvre — mettre en relief l'idéalisme des systèmes, — on comprend que M. Willmann caractérise la philosophie scolastique en ces termes : « Es ist also ein durch die Ideen und zuhöchst durch den Glauben orientierter Realismus, der die echte Scholastik charakterisiert » (p. 323) ; néanmoins l'auteur est loin de s'arrêter aux pures notions verbales ni au soi-disant servage de la raison vis-à-vis de la foi, puisqu'il écrit très à propos : « Es wird ersichtlich, daz der Nerv der Enwickelung der Scholastik im Mittelalter *weder in ihrem Verhältnisse zum Altertume, noch in ihrer theologischen Seite zu suchen ist, sondern im Gebiete des eigentlichen Philosophierens* » (p. 349). Et toute la suite n'est que le développement de cette thèse ; car si la scolastique est pour Willmann un alliage harmonieux de l'idéalisme platonicien et du réalisme aristotélicien, si elle s'est développée dans des controverses sur le problème des universaux, il faut entendre par réalisme non pas une doctrine restreinte à l'immanence de la réalité dans les choses de la nature, mais un principe organique engendrant toute une métaphysique, une cosmologie, une psychologie, une morale individuelle et sociale, dont l'auteur passe en revue les théories constitutives. Thomas d'Aquin est le héros de ce livre, *princeps scholasticorum* ; c'est lui qui a le mieux systématisé

les sciences connues de son temps (p. 450-450), pour les faire converger vers la théologie. Pour M. Willmann, Thomas d'Aquin ne fait qu'interpréter et développer Augustin : un jugement auquel nous ne pourrions souscrire sans faire d'importantes réserves. Et notamment l'idéologie des deux penseurs nous semble irréductible, contrairement à cette conclusion : « So ist die thomistische Erkenntnislehre eine Ausgestaltung der augustinischen im Sinne und Geiste dieser » (p. 464). Après une analyse des deux *Sommes*, M. Willmann montre les convergences, dans le thomisme, de tous les principes de l'idéalisme émis par les grands systèmes de la philosophie grecque et patristique. Il poursuit une étude du thomisme et du scotisme, et conclut à la supériorité du premier sur le second — Le dernier chapitre du livre (XII) n'est pas le moins intéressant : l'auteur y a groupé tous les éléments hostiles à la scolastique — le monisme, le nominalisme ou terminisme, l'humanisme et la sociologie de la Renaissance, etc. Il réfute aussi la soi-disant décomposition doctrinale qui aurait entraîné la scolastique à sa ruine.

L'étude de M. Lindsay, « Scholastic and mediaeval Philosophy », publiée dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (oct. 1901), est une suite de notes détachées sur le moyen âge, et ces pages brèves ne sont pas exemptes d'erreur. Notamment, on fait à Thomas d'Aquin et à Duns Scot le reproche d'avoir méconnu le processus idéologique dans leur théorie des « species intelligibiles » (p. 46). L'auteur remarque avec justesse que la scolastique n'est pas toute la philosophie du moyen âge ; mais quand il s'agit de l'apprécier, il semble souscrire à ce jugement trop répandu que la scolastique n'est pas un système, mais *a chaotic compound of all the systems*. Elle se caractérise d'ailleurs, pour M. Lindsay, par un asservissement au dogme : « Scolasticism is the doctrine of the Church scientifically apprehended and set forth » (p. 43).

La philosophie scolastique ne serait donc qu'un instrument au service de la théologie ; une apologétique du dogme. D'autres — et plusieurs catholiques pensent ainsi — récusent ce rôle de *servante* et d'esclave qu'on fait jouer à la philosophie, mais néanmoins maintiennent que son rôle *unique* fut d'être la *collaboratrice* de la théologie.

Tel est aussi l'avis de M. Picavet ; et il a affirmé une nouvelle fois sa façon de voir dans diverses publications récentes sur la scolastique (V. *Grande Encyclopédie*, v^is Scolastique; Thomisme et Néo-Thomisme ; une brochure : « Le moyen âge, limites chronologiques ; caractéristique, théologique et philosophico-scientifique », extrait de *Entre Camarades*, Paris, 1900, et un rapport sur la « Valeur de la scolastique », dans le Congrès international de 1900). Pour M. Picavet, bien que la philosophie scolastique soit distincte de la théologie, elle est l'œuvre d'une époque qui fut exclusivement théologique, et, comme telle, n'a aucune signification si on écarte ce rapport avec la théologie.

Sous le titre « La notion de la scolastique », nous venons de publier, dans la *Revue Philosophique* (juin 1902), une étude *ex professo* de cette

conception et nous croyons en avoir démontré l'insuffisance. La *philosophie* d'un saint Thomas signifie comme telle, et par elle-même, au même titre que celle d'un Leibniz ou d'un Kant, et sans qu'on envisage le rapport qui existe entre bon nombre de ses doctrines et le dogme catholique. La conception que nous critiquons repose sur une confusion élémentaire de la *philosophie* scolastique et de la *théologie* scolastique, confusion courante et qui sera relevée plus loin dans un ouvrage de M. Delacroix. Or, la *philosophie* scolastique — comme toute *philosophie* — est un essai d'explication de l'ordre universel par les seules lumières de la raison. C'est comme telle qu'il faut la définir, sans méconnaître pour cela sa dépendance matérielle vis-à-vis de la théologie. On peut donc et on doit l'envisager à *deux* points de vue, dont le premier est de loin le plus important : 1° en elle-même; 2° dans ses rapports avec la théologie. Cette distinction capitale a inspiré le principe d'ordre et la classification des écoles dans notre *Histoire de la philosophie médiévale*.

M. Picavet propose aussi de reculer les limites chronologiques du moyen âge, car il constate que le néo-platonisme a influencé plus d'un penseur médiéval, « ce qui nous oblige, conclut-il, à commencer le moyen âge à la fin du Ier siècle avant l'ère chrétienne » (*Entre camarades*, p. 71). Même Sénèque appartient en fait au moyen âge (*ibid.*). Bornons-nous à dire que si le raisonnement de M. Picavet était pertinent, le moyen âge commencerait pour le moins avec Aristote et Platon, car personne parmi les Grecs ne peut rivaliser d'influence avec ces deux philosophes.

B. — LA SCOLASTIQUE AVANT LE XIIIe SIÈCLE

Méthodes et enseignement. — La pédagogie philosophique du haut moyen âge n'est pas encore définitivement élucidée. M. Ferrère, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juin 1900), consacre une étude à la « Division des sept arts libéraux » avec pour sous-titre : Contribution à l'histoire des programmes de la scolastique [1]. Après avoir rappelé quelques témoignages anciens sur l'origine de la classification (on en pourrait ajouter d'autres, par exemple Ammonius Saccas cite les quatre sciences comme une subdivision des mathématiques), M. Ferrère passe en revue les œuvres de Martianus Capella, de saint Augustin, de Cassiodore, d'Isidore de Séville où l'on rencontre la célèbre division des arts et des sciences. Quelle était la place de la philosophie dans ces cadres ? La philosophie était-elle réduite à la dialectique et par conséquent reléguée dans un coin du *trivium* (grammaire, rhétorique,

1. Signalons en outre un ouvrage de APPUHN, *Das Trivium und Quadrivium in Theorie Praxis*, Erlangen, 1900.

dialectique) — c'est ainsi que M. Ferrère l'entend (p. 282) — ou bien ne vient-elle pas *après* le cycle du trivium et du quadrivium, qui, d'après la conception de saint Augustin, reprise par Alcuin, Cassiodore et rapportée par M. Ferrère (p. 286), *préparent* à la vraie sagesse, ou à la connaissance de l'âme et de Dieu. Voilà ce qu'il importerait de savoir, mais l'article de M. Ferrère ne donne pas de réponse à ce sujet. M. Willmann (*Geschichte d. Idealismus*, t. II, p. 327) accepte une façon de voir qui concorde avec la pédagogie augustinienne, quand il échelonne ainsi l'ordre des études au moyen âge : *a*) trivium, *b*) quadrivium, *c*) philosophie, *d*) théologie.

S. Anselme. — Le célèbre philosophe du Bec continue de faire les frais de bon nombre de publications. Parmi les plus récentes, signalons une étude de Luigi Vigna, *San Anselmo filosofo* (Milano, Gogliati) et surtout le beau livre que M. Domet de Vorges a consacré à saint Anselme dans la collection de M. Piat, *Les grands philosophes.* — M. Vigna entreprend de déterminer la place de saint Anselme dans le mouvement contemporain et en trois chapitres expose sa méthode philosophique — sa dialectique, sa psychologie et sa morale — sa théodicée. L'auteur rattache saint Anselme au réalisme modéré, mais sans justifier sa façon de voir. Il conclut que les théories de saint Anselme n'ont pas constitué une école proprement dite, mais qu'elles ont préparé les grandes synthèses du XIIIe siècle. Si l'on tient compte de ses efforts, de son élévation, surtout en théodicée, de la finesse de son raisonnement, on doit dire qu'il restera, comme philosophe, un des plus grands noms de son siècle et de tous les temps (p. 130).

Le livre de M. Domet de Vorges est de plus large envergure. Il montre, dans une série de chapitres préliminaires le milieu scientifique dans lequel il faut poser saint Anselme, l'état de la scolastique, avant lui, les grandes écoles qui résumaient l'œuvre scientifique jusqu'au XIe siècle. Suivent, dans une série de chapitres spéciaux (VI-XII), des études sur la théorie de la connaissance, la vérité, le réalisme et le nominalisme, le composé humain, l'âme, la liberté, Dieu. Nous avons reçu trop tard l'ouvrage du savant auteur pour pouvoir l'analyser dans cette chronique (Paris, Alcan).

Abélard. — M. l'abbé Vacant, dont la mort récente a provoqué d'unanimes regrets, entreprit il y a deux ans, la publication d'un vaste *Dictionnaire de Théologie catholique*, dont nous avons les quatre premiers fascicules sous les yeux, et que le savant professeur du séminaire de Nancy a su mettre à la hauteur de tous les progrès de la science contemporaine. Sans parler des services qu'une œuvre de cette envergure doit rendre à tous les départements de la science sacrée et à ses innombrables sciences auxiliaires, disons immédiatement que l'historien de la philosophie médiévale aura large parti à en tirer. En butinant à travers ces premiers fascicules, nous avons rencontré mainte étude, signée de noms connus, et qui pourrait constituer une monographie dans une histoire spécialement consacrée au moyen âge. De ce nombre

est, au premier chef, un article du P. Portalié (Fascicule I, p. 36-55) sur Abélard [1], philosophe et théologien qui fut, par son enseignement, ses écrits, sa méthode et même ses erreurs, un des esprits les plus influents de la première moitié du XIIe siècle (1079-1142).

Sur la vie et surtout sur les œuvres d'Abélard, le P. Portalié a utilisé les récents travaux de Clerval, Denifle, Stolzle, Deutsch. Il a dressé un tableau synoptique, parfaitement ordonné, des legs dogmatique, exégétique, moral, apologétique, philosophique du maître, en consignant avec un soin scrupuleux les nombreux travaux, éditions et hypothèses modernes. Travail délicat, minutieux; car depuis l'étude de COUSIN sur les *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* (in-4°, Paris, 1836), toute une littérature a surgi autour du célèbre dialecticien de Palais. — « En philosophie, se demande le P. Portalié, Abélard a-t-il créé un système nouveau? Nous n'avons pas à le décider. » L'auteur se borne à rappeler les diverses opinions émises à son sujet, et notamment celle de bon nombre de critiques qui « doutent qu'Abélard soit conceptualiste ». Nous partageons ce doute, si par conceptualisme il faut entendre un système semi-idéaliste, semi-réaliste, qui reconnaît la présence de représentations universelles dans l'entendement, sans leur attribuer un objet extramental. En réalité, le système d'Abélard sur les universaux marque un progrès réel et un acheminement vers la solution de saint Thomas et des autres grands scolastiques du XIIIe siècle qui n'ont fait que compléter, en cette matière, les recherches du célèbre écolâtre de Paris. — Quant aux progrès qu'Abélard a fait accomplir à la méthode scolastique, il faut, avec le P. Portalié, lui en faire un vrai titre de gloire.

Après avoir, dans une seconde étude, exposé la doctrine théologique d'Abélard et les articles condamnés par Innocent II, le P. Portalié consacre un dernier article à l'école théologique d'Abélard, et c'est là, sans conteste, le côté le plus neuf de cette intéressante dissertation historique. Qu'il y ait eu une école relevant d'Abélard, les recherches sensationnelles de Denifle et de Gietl l'ont établi à l'évidence, et c'est parce que l'Église s'est trouvée en présence d'un mouvement théologique influent, qu'elle a sévi avec tant de rigueur contre les erreurs qu'il véhiculait. Denifle (*Abaelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie*, dans « Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mit-

1. Le *Dictionnaire de théologie catholique* consacre des notices bibliographiques plus courtes aux personnages suivants intéressant la scolastique : Adam de Marisco (Édouard d'Alençon); Adam de Perseigne (A. Mignon); Adam de Saint-Victor (P. Lejay); Adam Scot ou l'Écossais (L. Jérôme), Pierre d'Ailly; Adelman, Alain de Lille, etc. Notons en outre une longue étude sur l'âme où l'on trouve les grands linéaments d'une histoire de la psychologie. En dehors de la matière philosophique, signalons parmi les articles de grande envergure contenus dans les quatre premiers fascicules (Aaron — André de la mère de Dieu) des études sur l'abjuration et l'absolution des péchés, l'Eglise et l'école d'Alexandrie, l'adultère, l'agnosticisme, l'Amérique catholique. Des cartes soigneusement dressées illustrent des études sur l'Allemagne, l'Afrique et l'Amérique au point de vue catholique. — Paris, Letouzey et Ané; 5 fr. le fasc.

telalters », 1885, t. I, 402) a découvert quatre sommes de sentences, dépendant de la doctrine et de la méthode d'Abélard. L'une, de Roland Bandinelli, professeur à Bologne et plus tard pape sous le nom d'Alexandre III, a fait l'objet d'une étude de GIETL (*Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, 1891). Les sentences de Roland, éditées par Gietl, sont postérieures à 1141, ce qui prouve que l'école d'Abélard survécut à sa condamnation. L'article que le P. Portalié consacre à Alexandre III, canoniste et théologien, contient d'autres détails.

L'école d'Abélard se développe parallèlement à celle de Saint-Victor. le P. Portalié étudie leurs influences réciproques, et une analyse détaillée de ces influences le conduit à attribuer à un disciple d'Hugues de Saint-Victor, imbu des théories abélardiennes, la *Summa Sententiarum* que la plupart des critiques décernent à Hugues de Saint-Victor lui-même. Conclusion : les deux écoles ont assuré le triomphe de la scolastique. Les théologiens de Saint-Victor furent les gardiens de l'orthodoxie dans l'emploi d'une méthode féconde innovée par Abélard.

Pierre Lombard. — Pierre Lombard est un théologien, non certes un de ces théologiens ombrageux qui, effrayés par certains abus, condamnent systématiquement toute philosophie, mais pas davantage un de ces esprits compréhensifs qui savent tour à tour s'adonner à l'étude sacrée ou à la spéculation rationnelle et reconnaître la valeur indépendante des deux sciences. Pierre Lombard est un théologien qui recourt à quelques notions philosophiques dans la mesure où celles-ci peuvent servir à interpréter et à corroborer le dogme. A proprement parler, ce n'est donc pas un philosophe, mais un écrivain sacré à vernis philosophique : tel il nous apparaît dans l'ouvrage de M. J. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Bd III, A. 5), Münster, 1901. Cette monographie n'étale donc pas un système de philosophie, mais se réduit à des fragments d'idées sur I. la Logique (pourquoi M. Espenberger mêle-t-il à la Logique, l'*Erkenntnisstheorie* qui se rattache à l'idéologie ?), II. l'Ontologie, III. la Psychologie, VI. la Théologie, V. l'Ethique. Ce jugement ne contient pas un reproche à l'adresse de l'auteur ; car ce processus était imposé par la nature des choses. M. Espenberger montre fort bien que non seulement la philosophie de Lombard est *fragmentaire*, mais que très souvent elle est *indécise et flottante* (p. ex. dans la question des universaux où l'auteur se rattache au réalisme, sans spécifier quelle doctrine réaliste il défend, p. 10). De plus, et ceci achève le tableau, P. Lombard n'a *aucune originalité* (p. 9). Augustin, Abélard, Hugues de Saint-Victor, voilà ses principales autorités ; il n'est ni platonicien décidé, ni aristotélicien disciple de Boèce ; « on ne peut mieux le caractériser qu'en l'appelant un éclectique, qui tantôt de façon très superficielle, tantôt avec une profonde réflexion, prend ses idées un peu partout, pour éclairer la doctrine de l'Église » (p. 11). On sait, par ailleurs, qu'en matière *théologique*, P. Lombard ne peut pas davantage prétendre à l'originalité, et

son mérite n'est pas proportionné à la colossale célébrité du *magister sententiarum* au moyen âge : ici encore les deux grandes écoles d'Abélard et de Saint-Victor ont largement inspiré les sentences du Lombard. Mais M. Espenberger nie que Robert Pulleyn l'ait influencé, et il met en doute sa dépendance vis-à-vis de maître Gandulfus. Ces questions sont incidemment traitées dans une introduction, mais l'intérêt de ce livre gît ailleurs : à propos de chaque idée philosophique, qu'il a butinée dans les *Sentences*, après une patiente et minutieuse étude, M. Espenberger cherche à en déterminer la provenance. Cette étude constitue ainsi une précieuse contribution à l'histoire de théories particulières, avant le XIIIe siècle.

C. — LA PHILOSOPHIE ARABE ET JUIVE.

On s'accorde à reconnaître la grande influence qu'exercèrent les philosophes arabes et juifs sur la formation des systèmes philosophiques du XIIIe siècle. Mais tout ce que l'on sait en cette matière se borne à quelques faits généraux révélés par l'étude des scolastiques. Sur ce domaine un immense travail monographique s'impose, préliminaire aux conclusions générales.

Il comportera un triple ordre d'études :

1. La publication des œuvres des auteurs arabes et juifs ;
2. L'étude de leurs doctrines ;
3. L'examen détaillé des répercussions que chacune de ces doctrines a exercées sur les scolastiques, — depuis 1220, date de la vulgarisation définitive de ces doctrines, jusque vers la fin du XIIIe siècle qui marque la constitution des grandes écoles.

1. La première tâche est l'œuvre des arabisants qui seuls sont outillés, non seulement pour nous livrer le texte original, ou des traductions en langues vulgaires, mais encore pour contrôler les traductions en latin faites en Espagne. Dans le premier ordre d'idées, citons une traduction d'un traité d'ALGAZALI, *La destruction des philosophes*, que publie dans le *Muséon* M. le baron Carra de Vaux, et rappelons les éditions latines de Baeumker (Avicebron) et d'Albino Nagy (Al-Kindi) dont il a été question dans notre premier article.

Le P. Ehrle a annoncé, il y a longtemps déjà, qu'il entreprendrait, dans la Bibliotheca Theolog. et philos. scolastic, la réédition des œuvres d'Avicenne et d'Averroès. Malheureusement, la collection est interrompue, et il demeure toujours difficile de consulter les œuvres de ces deux maîtres dans des éditions incunables que conservent jalousement les grandes bibliothèques.

2. M. le baron Carra de Vaux a fait paraître dans la collection éditée par M. l'abbé Piat, *Les grands philosophes*, un ouvrage sur *Avicenne* (Paris, Alcan, 1900). « Ce volume, dit l'auteur dans son *Avant-Propos*, n'est pas consacré au seul système d'Avicenne, mais à la description de toute une partie du mouvement philosophique qui s'est produit en Orient

entre l'hégire et la mort d'Avicenne, mouvement où le système de ce philosophe apparaît comme un point culminant (p. v). »

Et, en effet, il nous livre des pages intéressantes sur les motazélites et leurs discussions sur la prédestination, le libre arbitre et les qualités de Dieu (Chap. II), et sur le mouvement de traduction auquel se rattachent les origines de la philosophie arabe (Chap. III), et qui, à partir du règne d'El-Mansour (VIIIe siècle, ap. J.-C.), embrassa un ensemble d' « ouvrages scientifiques, littéraires, philosophiques et religieux appartenant à cinq littératures : les littératures grecque, hébraïque, syrienne, persane et indienne » (p. 36). C'est à cette période de traduction que se rattache notamment la *Théologie d'Aristote*, dont les destinées furent si glorieuses dans l'Occident médiéval. Parmi les philosophes proprement dits, antérieurs à Avicenne, — et par philosophes il faut entendre avec les Arabes « les Continuateurs de la tradition philosophique grecque, considérée comme une » (p. 79), M. Carra de Vaux s'étend sur Al-Kindi « traducteur important, encyclopédiste d'une fécondité rare —, et surtout sur El Fârâbi, « le plus grand philosophe musulman avant Avicenne » (p. 91), chez qui l'auteur retrouve plus d'une théorie qui sera familière à Avicenne et à ses successeurs (notamment la célèbre doctrine de l'intellect agent). L'étude qui lui est consacrée se termine par ce bel éloge : « Il est, à mon sens, plus attrayant qu'Avicenne, ayant plus de feu intérieur, capables d'élans plus brusques et de coups moins prévus. Sa pensée fait des bonds comme celle d'un lyrique ; sa dialectique est aiguë, ingénieuse et contrastée ; son style a des mérites de profondeur rares que rehausse encore une sorte de lustre poétique. A notre point de vue, Fârâbi a sans doute rendu de grands services à l'étude de la philosophie ; mais il a sauté par-dessus le problème scolastique » (p. 116). — La solution du problème scolastique, telle est, aux yeux de M. Carra de Vaux, la tâche principale que se proposent Avicenne et avec lui toute la philosophie arabe. « Le problème capital qui s'est posé à l'école arabe, conclut-il, a bien été celui de la synthèse de deux vérités : une vérité philosophique et une vérité de foi » (p. 273).

Voilà pourquoi le livre commence par un exposé de la théorie du Coran (Chap. I), qui — soit noté en passant — ne se révèle pas aussi méprisable qu'on le croit d'habitude. Mais l'accord de la raison avec la dogmatique du Coran résume-t-il l'œuvre de la philosophie arabe, et les synthèses de ses représentants n'ont-elles pas une valeur *autonome* et *spécifique*, en tant qu'explication par des données rationnelles de la nature profonde de toutes choses ? Il semble difficile de le contester. C'est ainsi que de nombreux éléments néo-platoniciens, soigneusement mis en relief par le savant historien, donnent à une foule de théories une teinte exotique qui contraste avec les dogmes fixes du Coran.

Signalons aussi deux ouvrages de M. Miguel Asin et de M. Worms. M. Miguel Asin, de Saragosse, insère dans la collection « Estudios Filosofico-Teologicos » une importante étude sur l'*Algazel* (Saragosse, 1901). On y trouvera, à côté d'une préface de Menendez Pelayo qui

ne ménage pas ses éloges, une étude détaillée de la dogmatique, de la morale et de l'ascétique du célèbre théologien. C'est une contribution précieuse à l'histoire de la mystique arabe. Trois longs appendices contiennent une analyse et une traduction de divers fragments empruntés aux ouvrages mystiques et ésotériques d'Al-Gazel, ainsi que des extraits de la *Destruction des Philosophes*.

M. Worms consacre une monographie à l'histoire d'un problème spécial dans la philosophie arabe : l'éternité du monde (« Die Lehre von der Anfanglosigkeit d. Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen [Mutakallimûn] » ; Bd. III, H. IV der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Quelques pages d'introduction sont consacrées aux divers arguments auxquels recourt Aristote pour démontrer l'éternité du monde et à l'exposé des difficultés que cette théorie introduit dans son système. Les péripatéticiens arabes de l'Orient depuis Al-Kindî jusqu'à Ibn-Sinâ firent leur cette doctrine du stagirite, mais éludèrent les contradictions auxquelles elle se heurte en la combinant savamment avec quelques éléments néo-platoniciens. La doctrine de l'émanation, notamment, tempère le dualisme excessif de Dieu et du monde, et les Arabes l'accueillirent d'autant plus volontiers qu'elle a été consignée dans un écrit apocryphe qui circulait sous le nom d'Aristote, la célèbre Théologie d'Aristote (p. 13). Ces influences néo-platoniciennes s'accusent nettement chez Al-Fârâbi (p. 25), mais sont moins visibles chez Avicenne qui systématise l'encyclopédie aristotélicienne (p. 38).

C'est au nom du Coran que les théologiens arabes (Mutakallimûn) opposèrent à la doctrine des philosophes la théorie du Créatianisme et de l'origine temporelle du monde. Leurs critiques furent scientifiquement reprises et développées par Al-Gazel, qui, prenant l'offensive, fit bénéficier le parti des théologiens orthodoxes du prestige de son grand talent. La théorie de l'éternité ou de la non-éternité du monde servait ainsi de « Schibboleth » entre les incroyants et les croyants (p. 2).

Ces deux positions semblaient irréductibles. Néanmoins Averroès prétendit tout concilier, en montrant que théologiens et philosophes pouvaient trouver un terrain d'entente. C'est l'objet d'un traité d'Averroès sur le problème de la création, dont M. Worms publie, en appendice, le texte inédit d'après trois manuscrits (p. 66-70).

3. Nous étudierons plus loin, en parlant de saint Thomas, un ouvrage de M. Wittmann qui se rapporte aux influences d'Avicebron dans la scolastique.

D. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AU XIIIe SIÈCLE

Guillaume d'Auvergne. — M. St. Schindele annonce la publication d'un ouvrage sur la métaphysique de Guillaume d'Auvergne. Il com-

plétera de la sorte les travaux de Baumgartner qui a étudié l'idéogénie du célèbre évêque de Paris. En attendant, l'auteur communique quelques notes sous le titre : « Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne » (Munich, 1900). Un premier chapitre fixe un point intéressant de chronologie. Le « de universo », œuvre principale du maître, contient une allusion à l'expédition de Ferdinand III qui poursuivit les Maures jusque dans leur capitale de Marocco. Cette expédition ayant eu lieu en 1229-1231, l'auteur en conclut que le « de universo » est postérieur à 1231. De plus, l'ouvrage annonce comme prochaine la conjonction planétaire qu'on observa dans la Balance en septembre 1236. Il est donc écrit entre 1231 et 1236 (pp. 1-9).

L'étude de l'être est l'objet principal de cette dissertation. Guillaume d'Auvergne distingue ses principales acceptions : 1° l'être actuel et potentiel, une division dont il n'a pas compris toutes les ressources (p. 19); et aussi l'être contingent et l'être nécessaire (le *necesse esse*) où le docteur suit de préférence Avicenne; 2° l'essence, *essentia*, et l'existence, *existentia* : Guillaume serait le premier scolastique qui a enseigné leur distinction *réelle* (p. 23), et ici encore, Avicenne est son guide; 3° le *quod est* et le *quo est*; 4° enfin l'*ens per essentiam* et l'*ens per participationem*. — M. Schindele remonte jusqu'à la μέθεξις de Platon (la participation des choses individuelles aux Idées) pour chercher les origines de cette doctrine. Quant à Guillaume même, il se réclame de Boèce et surtout de saint Augustin (p. 41),

L'application du concept d'être à Dieu constitue la partie la plus originale de la métaphysique de l'évêque de Paris, d'après le rapport qu'en fait son historien. Pour démontrer l'existence de Dieu, des éléments traditionnels repris de Boèce et de saint Augustin sont combinés avec des idées nouvelles venant de Gundisalvi et d'Avicenne; de là un mélange de doctrines hétérogènes qui ne sont pas encore ramenées à l'unité (p. 44). Ce manque de cohésion est d'ailleurs la caractéristique de toute l'époque de transition à laquelle appartient l'évêque de Paris. M. Schindele remarque justement : G. d'Auvergne est « un représentant typique de cette période d'élaboration et de transition, qui apparaît au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, et pendant laquelle l'aristotélisme arabe récemment mis au jour, le néo-platonisme d'Avicebron et du livre des causes, le platonisme propre au XIIe siècle et la scolastique antérieure se rattachant à la tradition d'Augustin et de Boèce entrèrent en lutte » (p. 57). Sous l'influence de sources panthéistes, Guillaume appelle Dieu l'*esse formale rerum omnium*; mais cette expression favorite du maître, bien qu'elle soit illustrée de déclarations à nuance moniste, n'a pas le sens que leur donna plus tard Eckhart, et l'évêque de Paris demeure un représentant sincère de l'individualisme scolastique (pp. 57-62).

Nous venons de dire que G. d'Auvergne est un des premiers scolastiques qui enseignent au XIIIe siècle la distinction de l'essence et de l'existence. M. Schindele consacre une seconde monographie à l'étude

de cette question (*Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München, Kastner & Lossen, 1900).

La conclusion en constitue la partie la plus intéressante, et l'auteur y constate que les scolastiques du XIIIe siècle qui ont souscrit à cette théorie, se réclament avant tout d'Avicenne et des Arabes, ultérieurement de Boèce, du Pseudo-Denis, de saint Augustin, et enfin du *Livre des Causes*. Pour le reste, les notes publiées par l'auteur sont décousues. Après avoir indiqué en quoi ne consiste pas le problème de la distinction de l'essence et de l'existence (pp. 1-5 ; la question n'est pas suffisamment précisée), l'auteur passe successivement en revue les opinions de Thomas d'Aquin, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de G. d'Auvergne et de Maimonides, tous partisans de la distinction réelle.

Alexandre de Halès. — Suivant une bulle d'Alexandre IV du 28 juillet 1256, Alexandre de Halès n'aurait pu terminer son immense *Theologiae Summa*, puisque le pape y confie au franciscain Guillaume de Méliton la mission d'achever son œuvre. M. Vacant, qui étudie la personnalité du « Docteur irréfrégable » dans un article du *Dictionnaire de théologie*, s'appuie sur ce document pontifical pour admettre l'authenticité de la *Theologiae Summa*, à l'encontre de Roger Bacon, dont certains modernes — le P. Mandonnet, par exemple, — sont disposés à admettre la façon de voir. Le but d'Alexandre est avant tout de faire une synthèse théologique, où, pour la disposition des matières, Pierre Lombard est son principal guide. Toutefois, par son élaboration de toute la philosophie d'Aristote, et par sa méthode, Alexandre intéresse non moins l'évolution des idées philosophiques au XIIIe siècle. Et à ce point de vue, M. Vacant accepte le jugement porté généralement sur le professeur franciscain : Alexandre concilie des doctrines souvent inconciliables ; il n'a rien du génie de synthèse et d'unification qui fait la gloire de la philosophie thomiste, et bien que saint Thomas ait utilisé bien des données de la Somme d'Alexandre, le reproche de plagiat, plusieurs fois formulé contre lui, est dénué de fondement.

Albert le Grand. — On peut dire d'Albert le Grand ce qui est vrai de saint Thomas et de la plupart des grands scolastiques : leur biographie n'est pas définitivement constituée. En s'entourant de nouvelles lumières, le P. Michaël a pu, certes, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (t. XXV, 1901, pp. 37-68, 181-208) faire une coordination heureuse des faits intéressant la vie et les œuvres du grand dominicain ; mais encore il a laissé des vides et des lacunes. Un travail préparatoire, de haute valeur, a paru récemment dans les *Analecta Bollandiana* (t. XIX, fasc. III et IV), sous le titre : « De vita et scriptis B. Alberti Magni », et sous la signature d'un jeune dominicain, déjà avantageusement connu, le P. de Loë. On y trouve dans une première partie, une scrupuleuse énumération de toutes les sources anciennes du XIVe au XVIe siècle, relative à la vie d'Albert le Grand ; de tous les passages des chroniqueurs et annalistes jusqu'en 1487, où mention est

faite d'Albert le Grand, sans oublier les données historiques sérieuses qui appartiennent en propre aux livres édités après 1487. De plus, le P. de Loë a enrichi cette bibliographie fort considérable d'une vie inédite, écrite vers 1483 et que l'auteur publie en entier. Le second fascicule contient un tableau succinct des « regesta » d'Albert le Grand, où le dépouillement et le collationnement des sources révèlent une foule de faits inaperçus jusqu'ici, et qui déjà permettent au P. de Loë de tirer cette conclusion : « Nullus eo tempore in tam diversis negotiis simul tantus exstitit. » Toute cette mise en œuvre servira de préambule à la grande vie d'Albert le Grand que les Bollandistes auront bientôt à retracer.

Sur l'influence philosophique d'Albert le Grand, le *Dictionnaire de la théologie catholique de Vacant*, contient, *in voce*, un aperçu sommaire mais précis. « L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen âge — y écrit le P. Mandonnet, a été probablement de toutes la plus puissante, sans en excepter celle de Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde et plus durable. » Albert a été le grand intermédiaire qui a révélé à son époque la science grecque, latine et arabe.

C'est lui qui fit connaître Aristote et commenta son immense bibliothèque, et c'est cette initiation bien plus que la construction d'une synthèse organique qui constitue son rôle dans la marche en avant de la scolastique.

Le P. Maudonnet reproduit en tête de l'article la biographie d'Albert, d'après les données connues et en y ajoutant quelques détails empruntés à ses travaux sur Siger de Brabant.

Saint Thomas. — La courte étude de M. Franz Hettinger, *Thomas von Aquin und die europäische Civilisation* (Frankfurt a. M., 1898) ne contient que des données générales, toutes connues, sur le milieu historique qui vit naître Thomas d'Aquin, sur sa biographie et sur les grandes branches de sa philosophie.

Les dernières livraisons de la *Grande Encyclopédie* nous apportent deux articles concernant saint Thomas : l'un est une courte biographie, signée E. H. Vollet, résumé de détails reproduits par tous, et que l'auteur fait suivre de quelques jugements sur la valeur doctrinale du grand philosophe médiéval. Ceux-ci sont incomplets, ce qu'on excuse, et peu conformes à la vérité, ce qui est plus grave. A propos des condamnations d'Étienne Tempier en 1277 (l'auteur écrit à tort *1276*), je lis : « Thomas s'était laissé entraîner par son esprit philosophique à émettre quelques opinions qui devaient paraître peu conformes à la stricte orthodoxie .. L'Église feignit d'ignorer les opinions hasardées d'un maître aussi illustre » (t. XXXI, p. 26). Cette prétendue hétérodoxie de théories telles que l'unité des formes substantielles, l'individuation des substances corporelles par leur matière première — car ce sont celles-là qui sont visées entre autres par les condamnations de Paris et d'Oxford — puis cette « feinte » de l'Église montrent

que M. E. H. Vollet ne comprend pas les théories scolastiques dont il parle et qu'il se méprend sur la signification des événements dont il écrit l'histoire.

Aux mots « Thomisme » et « Néo-Thomisme », M. Picavet est plus scientifique et offre un résumé des principales doctrines constituant la synthèse thomiste. Mais ici aussi il y a des erreurs impardonnables. L'analyse du processus idéologique telle qu'elle est décrite mènerait saint Thomas au matérialisme. « La genèse des concepts — nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu — suppose le *phantasma* ou image sensible qui, par l'action de l'intellect passif, devient la *species intelligibilis impressa*, dont l'intellect actif fait une *species intelligibilis expressa* en achevant la connaissance. » Transformation de l'image sensible en déterminant intellectuel (species intelligibilis impressa) ; — et ce sous l'action de l'intellect passif — laquelle species se transforme une nouvelle fois : voilà trois affirmations qui dénaturent la pensée de saint Thomas, et rappellent le réquisitoire plaisant d'un Arnauld ou d'un Malebranche contre des théories incomprises. — En vérité, il conviendrait de mieux étudier une doctrine dont on fait l'histoire, car l'idéologie thomiste n'est rien de tout cela ; elle est basée comme celle d'Aristote sur de profondes observations psychologiques « en dehors de toute préoccupation religieuse » Aussi faut-il protester contre ce jugement d'ensemble porté par M. Picavet et où nous rencontrons avec un peu d'ironie une pensée relevée plus haut : « On comprend que les Pères du Concile deTrente... soient pleinement satisfaits par la *Somme de théologie*... Il en sera ainsi tant que l'observation ne remplacera pas la dialectique appuyée sur le langage et le sens commun, tant qu'on ne demandera pas à la nature, consultée en dehors de toute préoccupation religieuse ou métaphysique, d'indiquer les questions et d'y répondre [1] ».

Jusqu'ici on n'avait émis que des généralités sur les rapports de saint Thomas et d'Avicebron. La publication du *Fons vitae*, tant de fois cité par le Docteur angélique, a permis de reprendre la question d'une manière plus fructueuse, et c'est dans la collection même de M. Baeumker, l'éditeur bien connu du *Fons vitae*, que le Dr Michael Wittmann a fait paraître une monographie très bien conduite sur ce sujet : *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd III, H. 3, Münster, 1900). L'auteur débute par un exposé succinct du panthéisme émanatif d'Avicebron, en prenant pour base les textes du *Fons Vitae*, « la seule œuvre philosophique d'Avicebron que citent les philosophes chrétiens du moyen âge » (p. 2). Il existe une matière et une force uniques et uni-

1. Nous ne comprenons pas des phrases comme celle-ci : « Avec le περὶ ἑρμενείας, il (Thomas) construit une théorie complète de la contingence et de la liberté qui ruine le fatum astrologique » — « l'évolution rythmique des formes (substantielles) à laquelle il donne comme terme la gloire du Créateur. »

verselles, traits d'union de toutes choses. De leur inaltérable puissance génératrice jaillissent par degrés et par intermédiaires, tous les autres êtres, spirituels et corporels, portant dans leur sein, outre la forme et la matière communes, des formes et des matières propres, constitutives de leurs perfections spécifiques et individuelles. La métaphysique du philosophe juif comporte ainsi deux doctrines fondamentales que saint Thomas a principalement discutées et réfutées : la composition hylemorphique des substances et par conséquent des êtres spirituels, et la pluralité des formes substantielles du même être. M. Wittmann constate avec beaucoup de justesse que l'idée organogénique de cette conception est la confusion de l'ordre réel et de l'ordre idéal, en d'autres termes l'objectivation au dehors de toutes les décompositions logiques auxquelles nous soumettons un objet au dedans de nous. « Quicquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quo resolvitur » (*Fons vitae*, II, 16, p. 51, ed. Beaumker). Ce critérium dont saint Thomas montre de nombreuses applications chez le philosophe juif, M. Wittmann l'appelle *réalisme* (pp. 56, 58) ; et nous ne trouvons rien à redire à l'appellation, pourvu qu'on montre les rapports — au demeurant très intimes — entre le réalisme ainsi entendu, et le système sur les universaux auquel d'habitude on réserve ce nom.

La première influence certaine d'Avicebron sur la scolastique n'est pas antérieure à Dominique Gundisalvi (p. 17) ; puis on trouve la trace non douteuse de ses doctrines chez Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Guillaume de la Mare, Richard de Middleton : mais au fur et à mesure qu'on avance, l'autorité du philosophe juif s'amoindrit et se trouve équilibrée en quelque sorte par celles d'auteurs chrétiens que l'on invoque alors même qu'il s'agit d'établir une thèse avicebronienne (p. 25).

Albert le Grand combat Avicebron, qu'il connaît dans son ensemble mais non dans les détails ; Duns Scot, on le sait, lui donne un regain de faveur dans l'école franciscaine, en se réclamant ouvertement de lui.

Avec M. Wittmann étudions les doctrines principales qui forment l'objet de la polémique de saint Thomas contre Avicebron, et que nous connaissons déjà. Le traité *de substantiis separatis* est une étude *ex professo* des arguments par lesquels Avicebron prétend démontrer que les substances spirituelles sont composées de matière et de forme ; on y retrouve les divisions et la marche idéologique du *Fons vitae* (p. 50). En rattachant au philosophe juif l'origine d'une théorie chère à l'école franciscaine, saint Thomas poussa ses émules à mettre leur doctrine, avec plus de souci que jamais, sous la tutelle d'autorités ecclésiastiques (p. 55 . Cette autorité fut saint Augustin. Bien que saint Augustin transmît à des hommes comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, la théorie de la matérialité des anges, c'est surtout par le canal d'Avicebron qu'elle fut reprise sous la forme qu'elle revêt

dans l'école franciscaine au XIIIe siècle et, suivant Wittmann, saint Bonaventure est le premier qui se réclame à ce sujet de saint Augustin (p. 34), inaugurant ainsi un usage qui devint général dans les dernières années du XIIIe siècle. L'auteur en tire cette conclusion, qui, si elle était définitivement établie, jetterait de vives lumières sur la chronologie des œuvres de saint Thomas. Celui-ci, quand il parle de la doctrine qui nous occupe, la rattache à Avicebron dans les ouvrages de la première période (jusque vers 1270 ; le *de substantiis separatis* est du nombre) ; par contre, il faut reporter à une période ultérieure les traités où saint Thomas, suivant en cela ses contradicteurs, rapporte à saint Augustin la théorie de la composition hylemorphyque des subtances spirituelles.

Quant à la célèbre question de la pluralité des formes substantielles, M. Wittmann est non moins autorisé à conclure : « Es darf sogar als sicher gelten. dass der *Fons vitae* zeitweise eine Hauptquelle jener Lehre gewesen ist. Ob er jedoch von der Mitte des 12. Jahrhunderts als einzige Hauptquelle gedient hat, wie Thomas will, dürfte immerhin noch teilweise in der Schwebe bleiben » (p. 67). Notons toutefois que les termes « wie Thomas will » ne sont pas rigoureusement exacts, car saint Thomas ne cite pas seulement Avicebron, mais encore Avicenne parmi les patrons de la doctrine. Comme pour la précédente théorie, M. Wittmann entreprend de faire à larges traits l'historique du pluralisme des formes. Mais il convient de faire ici une remarque fondamentale qui s'applique aussi bien aux théories des scolastiques du XIIe siècle sur la composition substantielle des anges : avant l'introduction des grands ouvrages aristotéliciens au XIIIe siècle, la théorie de la matière et de la forme, et dès lors les problèmes de la composition substantielle des esprits et du pluralisme des formes n'avaient pas leur vrai sens aristotélicien. Des principes d'une métaphysique inconnue au XIIe siècle vinrent régir toutes ces questions, quand le « nouvel Aristote » fut révélé aux scolastiques du XIIIe siècle ; le problème de l'unité ou de la pluralité des formes notamment acquit une portée générale, métaphysique, et n'était pas seulement circonscrit à la constitution humaine, comme on pourrait le conclure de l'exposé de M. Wittmann. Nous avons rencontré tous ces points dans une étude *ex professo* sur la question des formes, dont il sera parlé plus loin[1].

Autre conclusion intéressante : le *de ente et essentia*, œuvre de jeunesse, n'est pas tant un traité sur la distinction de l'essence et de l'existence qu'un pamphlet dirigé contre les deux théories d'Avicebron étudiées jusqu'ici : ainsi s'explique que saint Thomas accouple des questions éloignées l'une de l'autre (p. 70).

1. Relevons encore ce détail erroné : « Bonaventura spricht sich nirgends offen für eine Mehrheit der Formen aus », écrit M. Witmann (p. 63), en invoquant une référence de Krause. De nombreux textes de saint Bonaventure (p. ex. in l. II. *Sent.* D. XVII, a. 2, q. 2, ad 6) prouvent le contraire et les éditeurs de Quaracchi se prononcent nettement à ce sujet.

Enfin, les deux derniers paragraphes de l'étude de M. Wittmann, plus brefs, sont consacrés, l'un à la réfutation que fait saint Thomas d'une troisième théorie avicebronienne, l'inactivité des êtres corporels; l'autre à la déteinte de la pensée avicebronienne sur la théorie thomiste de la « forma corporeitatis ». — Nous terminons en exprimant à M. Wittmann nos félicitations pour la précieuse contribution qu'il a fournie à l'histoire de la philosophie juive dans la scolastique du XIIIe siècle.

Le thomisme non moins que la vérité historique ont tout à gagner à des études comparatives de l'œuvre doctrinale de saint Thomas et de celle de ses devanciers. S'il est faux de prétendre que la synthèse théologique et philosophique du célèbre Docteur a jailli toute faite de sa brillante intelligence, en lumineux traits de génie, il est non moins excessif de lui enlever toute originalité pour le déclarer tributaire, ainsi que l'ont fait certains auteurs allemands, des écrivains arabes et juifs. On sait qu'en ce qui concerne notamment Moïse Maimonides, on a exagéré l'influence qu'il a exercée sur saint Thomas. Lire à ce sujet quelques pages de MAUSBACH, *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquino zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie* (Theolog. Quartalschr., 1899, Ht. IV).

Gilles de Lessines. — Après ces travaux sur le maître, le lecteur nous permettra de citer un ouvrage que nous venons de faire paraître sur un de ses premiers partisans, le dominicain Gilles de Lessines[1]. Cet ouvrage contient une édition critique (d'après les deux manuscrits connus de Paris et de Bruxelles) du traité *de unitate formae* et une étude sur la signification historique de ce traité dans les controverses doctrinales de la scolastique à la fin du XIIIe siècle. La question de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles est une des plus intéressantes que nous offrent les discussions au temps de saint Thomas, non seulement à raison de la position centrale de ce problème en métaphysique, mais aussi parce qu'elle inspira les luttes ardentes dont Paris et Oxford furent alors le théâtre. La scolastique du XIIIe siècle avant saint Thomas est pluraliste. (Voir, à ce sujet, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VI [1901], 427 suiv.) De là l'émoi et les oppositions quand saint Thomas introduit dans sa métaphysique, la théorie de l'unité des formes. La portée de cette innovation générale n'apparut pas d'abord, elle heurtait des traditions accréditées dans l'ordre dominicain même, et froissait des susceptibilités. Dès 1270, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, manœuvra pour faire condamner la thèse thomiste. Dans la longue liste des 219 propositions averroïstes et soi-disant averroïstes, condamnées à Paris le 7 mars 1277, nous ne voyons pas apparaître la thèse de l'unité des formes, mais elle fut censurée quinze jours plus tard à Oxford par le dominicain Robert

1. *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), Louvain, Institut de Philosophie, 1902.

Kilwardby, qui avait la haute surveillance sur l'université anglaise. Or, l'opuscule de Gilles de Lessines est daté de juillet 1277 et ses attaches avec les condamnations de la thèse thomiste sont d'autant plus certaines que le traité de Gilles est dirigé contre Robert Kilwardby : nous avons établi ce point d'histoire en comparant le traité avec une lettre philosophique de Kilwardby, publiée par Ehrle et qui peut seule nous renseigner sur ses doctrines en attendant qu'on ait retrouvé ses œuvres.

Louvain.

M. DE WULF.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. LITURGIE (suite). — E. *Usages funéraires.* — Une question a été débattue ces années dernières ; elle vaudrait la peine d'être reprise et étudiée avec soin. Dans l'*Ordo commendationis animae* figurent Daniel et les trois jeunes hommes. Or ces mentions se retrouvent dans la liturgie juive. On a fondé sur de tels rapprochements tout un système, qui a rencontré une faveur assez inattendue chez des érudits sérieux (par ex. MITIUS, *Jonas auf den Denkmälern des chr. Alterthum*, p. 91, n. 1).

En partant d'observations faites autrefois par LE BLANT (*Rev. archéol.*, nouv. sér., XXXVIII [1879], 229; *Sarcophages d'Arles*, pp. XXI suiv.), M. KAUFMANN [**169**] a voulu rattacher le cycle des peintures catacombales à la liturgie judaïque (*Rev. des ét. juives*, XIV [1887], 33 et 217). Le P. FONCK [**170**] (*Z. f. k. Th.*, XXII [1898], 384) a réduit cette hypothèse aux limites acceptables.

Les concordances des peintures et aussi des pièces, notamment de l'*Ordo commendationis animae*, avec la liturgie juive telle que nous pouvons la connaître sont incomplètes. C'est surtout sur le cycle : Jonas, Daniel, les trois jeunes hommes, que porte le débat; on les retrouve rarement ensemble dans les pièces juives. Jonas manque à l'*Ordo commendationis*. Mais il est à peine besoin de faire remarquer l'importance prise par cette figure dans le christianisme. Déjà, le Christ l'évoque comme signe (MT., XII, 38-41). Jonas devient le symbole de la résurrection du Christ, et, comme la résurrection des fidèles est fondée sur celle du Christ (Paul, *I Cor.*, XV, 13), Jonas est le lien et le résumé des idées eschatologiques.

Des figures très fréquentes dans les catacombes : Adam et Ève, Noé,

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64, 167, 281, 452 ; VII (1902), 186, 275, 354.

Susanne, Tobie, Job, Caïn et Abel, manquent totalement dans les rituels juifs. Dans l'*Ordo commendationis*, nous voyons aussi Noé, Susanne, Job. En revanche, Aaron, Phinées, Josué, Samuel, David, Salomon, Élie, Élisée, Ézéchias sont étrangers à la typologie des catacombes.

David et Élie paraissent dans l'*Ordo*, ce dernier en compagnie de Hénoch, que ses révélations devaient naturellement attirer à cette place. Hénoch et Élie sont d'ailleurs nommés dans la liturgie funéraire des Constitutions apostoliques, VIII, 41. Il faudrait d'abord faire la critique et l'histoire des rituels juifs avant de s'en servir comme documents. M. K. paraît d'ailleurs absolument étranger aux principes mêmes de l'archéologie chrétienne primitive. Tous les connaisseurs en jugeront par cette phrase : « Le sacrifice du Golgotha n'est pas représenté dans les peintures des premiers siècles ; à quoi bon alors le prototype, si l'image elle-même manque ? » Cf. P. Allard, *Études d'hist. et d'archéologie*, pp. 212-3.

Je ne puis qu'indiquer ici les comparaisons à instituer. On devra ne pas se borner aux peintures. Les documents les plus divers peuvent être utiles. Ainsi M. W. E. Crum [**171**] a publié dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, XXXIV (1897), 85-89, un texte copte assez court tiré de la bibliothèque Bodléienne. C'est une sorte d'exécration dans laquelle Jacob, le faible pauvre, appelle la vengeance de Dieu sur la tête de ses ennemis. Le morceau est ancien, sans qu'on puisse en préciser la date, et il a une forte teinte gnostique. Le style est celui des apocalypses judéo-chrétiennes. Les ennemis nommés sont Marie, fille de Tsibel, et ses enfants ; Tatore, fille de Taschai ; André, fils de Marthe ; Jean et sa race ; Jean l'Ancien et ses enfants. Les puissances invoquées sont le Père, le Fils et l'Esprit, « Trinité de même essence » ; le bon messager, l'archange Gabriel ; les quatre animaux, les vingt-quatre vieillards, les sept enfants. Le texte se termine par une formule de conjuration : « Adonai, Eloe, Eloi, Eloi, Eloi, Eloi, Eloi, Jao, Jao, Jao, Jao, Sabaoth, Emanuel, El, El, El, El, El, El, El, mets-les dans les mains d'un démon malfaisant pour qu'il les tourmente jour et nuit, Amen, Amen, Amen. » Le P. Fonck (*Zeitschr. f. k. Theologie*, XXI [1897], 575) remarque que les trois seuls exemples de l'Ancien Testament cités à l'appui de cette *deuotio*, Jonas, les trois enfants dans la fournaise, Daniel, sont ceux qui reviennent le plus souvent dans les peintures des catacombes et que les deux derniers sont mentionnés dans l'*Ordo commendationis animae*.

Le travail de M. J. P. Kirsch [**172**], *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts* (*Congrès scientifique*, Fribourg, X, 113-122), est divisé en deux parties. Dans la première, il relève sur les inscriptions antérieures au milieu du IVe s. les formules qui ont un caractère liturgique : *Pax tecum, pax tibi* ; les mots *refrigerare, refrigerium*, qui ont dû se rencontrer dans une prière liturgique d'après un passage de Tertullien, *de monog.*, 10 ;

amen (*In pace spiritus Siluani : amen,* I. B. de Rossi, *Roma sot.*, II, tav. 49, 6 donnent le verset et le répons); le texte de la catacombe de Priscille : ὁ πατὴρ τῶν πάντων, οὓς ἐποιήσης καὶ παρελάβης Εἰρήνην, Ζόην καὶ Μαρκέλλον σοὶ δόξα ἐν Χριστῷ (Wilpert, *Fractio*, p. 51); cet autre, de Rome, du IIIe-IVe s. : [*Hic dormiunt*] *Innocentia et Victoria* ; [*det illis au*]*tem Deus et Dominus noster* [*Iesus Xristus pace*]*m aeternalem Bullet.*, 1892, 150); un troisième, fourni par deux inscriptions différentes : *Domine qui dedisti omnibus atcersitionem, suscipe animam Bonifati per sanctum nomen tuum* (cf. Cypr., *De mortal.* 20, *Ad Fortunatum* 13). Dans la deuxième partie, M. K. fait l'opération inverse et documente épigraphiquement les expressions du *Memento* des morts. Le canon pouvait donc être fixé dès le commencement du IVe s., et devait l'être probablement au moins cinquante ans plus tôt, quand l'église romaine adopte la langue latine et quand paraissent les premières versions latines de l'Écriture.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA LÉGATION ALDOBRANDINI
ET LE TRAITÉ DE LYON
(septembre 1600-mars 1601).

LA DIPLOMATIE PONTIFICALE, SES AGENTS AU TEMPS DE CLÉMENT VIII

L'histoire de l'Église ne présente guère de pontife aussi actif que Clément VIII, ni de pontificat aussi rempli que le sien. Sans doute, la politique papale compta des époques plus brillantes, même plus fécondes en résultats, mais les succès qu'elle obtint dans les dernières années du XVIe siècle, pour être peu connus, parce qu'ils ne frappèrent pas l'attention des contemporains, furent néanmoins remarquables et, si Pie V, Sixte-Quint, même Grégoire XIII ont laissé un souvenir plus vivant, une réputation plus éclatante, Clément VIII, que les historiens ont quelque peu oublié, probablement parce qu'il gouverna l'Église à une époque plus tranquille, mérite certainement qu'on le tire de cet oubli, dans lequel il est resté comme enseveli, au milieu des documents nombreux que sa famille eut le tort de cacher jalousement à la postérité[1].

1. Les papiers de Clément VIII et des Aldobrandini, transmis par alliance à la famille Borghèse, se trouvent aujourd'hui dans les archives de cette dernière, qui ont été acquises en 1892 par le pape Léon XIII et réunies aux autres collections du Vatican. Celui qui voudrait étudier les rapports de Clément VIII avec la France, pendant les négociations de 1596-1601, et il y aurait là l'objet d'un travail intéressant, trouverait tous les documents, originaux pour la plupart, correspondance des légats et des prélats leurs auxiliaires, dans les manuscrits de ce fonds, série I, tomes 3, 367 [a]; série II, tomes 4, 6; série III, tomes 15 [b], 62 [a], 62 [b], 73. Voir encore, toujours au Vatican, *Nunziat. di Francia*, tome 44, *Nunz. di Savoia*, t. 37, 38, *Nunz. diverse*, t. 265, *Miscellanea registrorum*, *Armar.* XV, t. 37.

Pendant qu'il surveillait les protestants, et prêtait son concours à la lutte séculaire que la maison d'Autriche reprenait alors contre les Turcs, ce pontife s'efforçait de ramener Henri IV, son catéchumène, dans la voie de la vraie politique catholique, qui seule convenait au fils aîné de l'Église. On sait qu'il ne réussit guère. Nous ne connaissons de Clément VIII que le convertisseur de la dynastie bourbonienne, mais sa première intervention dans nos annales fut, pour ainsi dire, le point de départ, le prélude d'un rôle beaucoup plus actif. Ce qu'on ne sait pas assez, c'est que le pontife dirigea les négociations qui aboutirent aux traités de Vervins et de Lyon, et, par son arbitrage, rapprocha la France de ses deux ennemies, l'Espagne et la Savoie, qu'il sut réconcilier avec elle après tant d'années de luttes, et cela très probablement pour les grouper avec les autres puissances catholiques dans une dernière croisade, une vaste coalition contre l'empire ottoman.

Le cardinal de Florence, Alexandre de Médicis, que le pape avait envoyé comme légat en France, avec la mission de réorganiser l'Église gallicane bouleversée par les guerres de religion, couronna son œuvre par la signature du traité de Vervins, dont il avait présidé les débats préparatoires. Restait alors la querelle de la France et de la Savoie à propos du marquisat de Saluces ; elle menaçait de s'éterniser, avec les mille subterfuges du duc, qui ne voulait pas rendre ce qu'il avait pris, et le roi, désespérant d'en finir autrement que par les armes, envahissait la Bresse et les autres pays savoyards d'outre-mont, dont il faisait la conquête en quelques semaines. Un des négociateurs du dernier traité, fra Bonaventura da Calatagirone, général des récollets et patriarche de Constantinople, se remit en route pour la France et, pendant plusieurs mois, mars-août 1600, négocia tantôt à Paris, tantôt à Turin, puis à Grenoble, mais sans pouvoir arrêter les opérations militaires.

A ce moment, Henri IV, qui venait d'obtenir l'annulation de son mariage avec Marguerite de Valois, sollicitait du pape l'envoi d'un second légat pour bénir solennellement sa nouvelle union avec la princesse de Florence, Marie de Médicis. Clément VIII s'empressa de faire servir cette avance à sa diplomatie, et décida que le même légat, fort du prestige que lui donnait ce premier rôle tout de conciliation, reprendrait et achèverait les travaux du patriarche. Au consistoire du 25 septembre, il décréta une double légation, mais confia l'une et l'autre à son neveu préféré, un fils de son frère, Pietro Aldobrandini, cardinal de *San Niccolo in carcere.*

La légation partit de Rome dès le lendemain 26, et, par Sienne, se dirigea sur Florence, où elle arriva le 4 octobre. Pour honorer les princes auxquels elle était adressée, le pape avait voulu que l'ambassade fût des plus solennelles. Il avait attaché à la personne de son neveu sept évêques, parmi lesquels ceux de Viterbe, de Pavie, de Padoue, six barons romains des plus grandes familles, un Colonna, un Orsini, un Conti, un Savelli, huit dignitaires de la cour romaine, deux théologiens du saint Office, les pères Monopoli et Tolosa, qui comptaient parmi les prédicateurs italiens les plus remarquables de l'époque, le fameux cérémoniaire du pape Paolo Alaleone. Quelques-uns de ces personnages, ainsi Monopoli, devaient revêtir plus tard la pourpre et jouer même un certain rôle dans la politique du temps : Maffeo Barberini, le futur Urbain VIII, figurait comme simple clerc de la chambre apostolique, et Garcia Millini, qui fut cardinal secrétaire d'État de Paul V, comme auditeur de Rote. La suite du légat comptait plus de mille personnes, dit la relation d'un témoin oculaire [1].

1. Outre le journal des Agucchi, j'ai employé assez souvent, en le mentionnant sous la rubrique *Relation anonyme*, le long récit intitulé

Après avoir présidé aux cérémonies des fiançailles de Henri IV et de Marie de Médicis, 4-10 octobre, le légat se mit en devoir de remplir sa seconde mission. Il renvoya les évêques, les seigneurs romains, et s'achemina vers le Piémont avec une compagnie restreinte, l'évêque d'Avellino son médecin, la plupart des officiers curiaux, moins Alaleone, ses familiers, ses confidents, les membres de sa maison cardinalice. Nous savons cependant qu'il avait encore avec lui de 130 à 150 personnes. Deux des principaux auxiliaires de sa diplomatie avaient pris les devants pour lui préparer les voies. Le patriarche de Constantinople était retourné auprès de Henri IV, et le pape avait chargé un de ses diplomates les plus avisés, Erminio Valenti, secrétaire du cardinal, de sonder les dispositions du Savoyard et de le préparer, ainsi que le gouverneur espagnol de Milan, comte de Fuentes, à bien accueillir l'arbitrage pontifical, dont ils devaient être les premiers auxiliaires.

Dans leurs démêlés avec la France, l'Espagne et la Savoie n'avaient pas manqué de faire cause commune, et le duc, bien que le dernier traité n'eût rien conclu à son avantage, comptait encore sur un retour offensif de son allié, parce que Philippe III n'avait pas ratifié les conventions, et ne voulait, en tout cas, pas traiter sans lui. Un article de la paix de Vervins stipulait que la question du marquisat serait résolue par la médiation du pape. Néanmoins, Aldobrandini ne pouvait négocier en dehors du Roi catholique ; il s'aboucha donc avec Fuentes à Voghera, 19-21 octobre, puis l'emmena à Tortone, où les deux

Relazione in forma d'historia del negotiato del Cardinal Aldobrandini sopra la pace del marchesato di Saluzzo, Bibl. nat., Fonds italien, mss. 673 et 674, rédigé vers 1620 par un personnage inconnu, qui joua un certain rôle dans ces négociations, et paraît même avoir eu la confiance du roi Henri IV et du duc de Savoie. Ce sont les seuls renseignements que j'aie pu recueillir sur l'auteur de ce travail important.

diplomates, en présence de l'ambassadeur espagnol et de Valenti, décidèrent le duc, après trois jours de laborieuses discussions, à signer, le 25, un protocole, qui autorisait la restitution du marquisat ou son échange contre certains territoires savoyards, tels que la Bresse[1]. Aldobrandini ne voyait dans cet acte que la consécration de ses pouvoirs d'arbitre, car il exigea de plus que le duc envoyât des plénipotentiaires pour soutenir ses intérêts. Après ces préliminaires, la mission s'achemina vers la France, traversa, le 4 novembre, le mont Cenis, et, le 8, son chef rencontrait le roi à Chambéry. Quelques jours après, les négociations commencèrent pour aboutir au traité de Lyon, 17 janvier 1601.

I

Je ne veux pas faire ici l'historique de ces laborieux débats. Les écrivains contemporains, le cardinal Bentivoglio, Omero Tortora[2], sans parler des historiens plus récents, en ont à peu près raconté l'essentiel, et il suffirait de compléter leur récit en empruntant la relation d'un témoin éclairé, qui a suivi de près les négociations, les a même parfois dirigées. Mais, comme elles faisaient probablement partie, dans la pensée de Clément VIII, de l'ensemble d'un programme politique, qui ne tendait à rien moins qu'à développer sur un plan plus vaste la sainte Ligue de 1571, elles ne sauraient être séparées des négociations antérieures, qui préparèrent le traité de 1598. Mon but est plutôt d'en donner quelque aperçu qui puisse atti-

1. V. le texte de cet acte dans *Relation anonyme*, ms. 674, fol. 78-80.

2. *Memorie del cardinal Bentivoglio*, Venise, 1648, in-4°, 2e partie; Homero Tortora, *Istoria di Francia*, Venise, 1619, in-4°, 3e partie ; voir C. Manfroni, Carlo-Emanuele I, ed il trattato di Lione, *Rivista storica italiana*, t. VII, 1890.

rer sur ce programme l'attention des historiens, et, en provoquant par là-même un mouvement d'exploration et d'études, tende à faire connaître la diplomatie pontificale dans la transformation qu'elle avait reçue du concile de Trente et de la réforme catholique.

Je me bornerai donc à présenter une simple esquisse de ces négociations, éclairée, précisée dans son dessin par les mille incidents de vie, de mœurs, de relations sociales, les mille détails d'observation, en un mot, que relève un étranger, amateur curieux de tout ce qui est nouveau pour lui : esquisse qui nous permettra d'entrevoir et la diplomatie romaine à travers son action et le personnel transformé qui la servait depuis quelques années.

J'ai déjà essayé de dépeindre ce dernier[1], que j'avais rencontré une première fois, représenté par un élève de Saint Charles Borromée, Gianbattista Castelli, évêque de Rimini, l'ancien promoteur au concile de Trente, que j'ai étudié dans sa nonciature de France. Aujourd'hui, j'ai une bonne occasion de présenter ces agents fidèles et dévoués, fins, intelligents et d'expérience, et de les montrer aux prises avec la diplomatie française en son premier épanouissement. Et c'est moins au moyen de leur correspondance, un peu aride, trop officielle, que dans leurs mémoires et leurs lettres privées qu'on saisira au vif le caractère et les impressions de ces personnages, pour faire revivre un monde intéressant entre tous.

Dans l'entourage du jeune Pietro Aldobrandini vivaient, depuis un certain temps, deux personnages distingués de la curie romaine, dont un avait déjà fourni une carrière assez remarquable, et c'est la correspondance intime entre ces deux frères qui va nous fournir une image exacte

1. Voir mon article, *Gallicans et ultramontains*, dans les *Annales de Saint-Louis des Français*, 2e année, 1898.

des hommes et des faits tout à la fois. Neveux, par leur mère, du cardinal de Plaisance, Filippo Sega, le légat de la Ligue, le diplomate si injustement travesti par la *Satire Ménippée*, ils avaient été élevés par lui, avaient fait, sous sa direction, leurs premiers pas dans la carrière des dignités curiales. Sa mort, arrivée en 1596, les laissait à moitié chemin de la fortune, mais ils avaient déjà donné des preuves de leur mérite, et le cardinal-neveu s'empressa de les attacher à son service.

En effet, l'aîné, Hieronimo Agucchi[1], avait été le bras droit, le principal auxiliaire de son oncle dans le maniement des affaires du parti catholique en France, 1591-1594, et l'on rencontre constamment son action à travers les débats diplomatiques de la Ligue avec les agents de Philippe II en 1593. Le cardinal Aldobrandini le nomma son majordome, *maestro di casa*, et il conserva cette fonction jusqu'en 1604, date à laquelle il fut élevé à la pourpre, avec Valenti, Sannesio, Marzato, et quelques autres créatures de son maître. Mais, en 1600, une longue maladie l'avait éloigné des affaires, et il dut se faire suppléer dans sa charge par son frère.

Gianbattista Agucchi, né vers 1570, était beaucoup plus jeune, et, tandis que son aîné touchait au cardinalat, il commençait à peine sa carrière. Elle devait être longue, car il la poursuivit pendant près de quarante ans, et la couronna par deux charges, que rendaient également importantes et la responsabilité qu'elles entraînaient et la considération dont elles étaient entourées. Après avoir, en qualité de secrétaire du cardinal Ludovisi, rédigé la correspondance diplomatique du pontificat de Grégoire XV, 1621-1623, il fut chargé, à la réaction qui marqua l'avènement d'Urbain VIII, de la nonciature de Venise, poste difficile, qu'il

1. Agocchi, Agucchi. Il signe Agucchia. Lettre originale. Bibl. nat., Fonds fr., ms. 3.984. fol. 284.

géra pendant huit ans. Il y mourut, au moment où, sans doute, le chapeau de cardinal allait être la récompense de ses longs travaux.

Diplomate de marque dans cette cour de Rome, qui en avait déjà tant vu passer, et qui formait alors les Bentivoglio, les Spada, les Ubaldini, les Mellini, etc., Agucchi le jeune était encore écrivain, et consacrait ses loisirs à rédiger des traités de politique, de philosophie morale, de mathématiques même, dont la plupart sont restés inédits. Un de ses compagnons, le futur cardinal Bentivoglio, qui l'avait vu de près à la cour de Clément VIII, et qui se connaissait en diplomatie aussi bien qu'en littérature italienne, disait de lui que, par ses capacités, il était à la hauteur, même au-dessus de tout emploi. Mais il lui reprochait aussi ses défauts d'écrivain, en particulier l'obscurité et le manque de naturel [1].

A cette année 1600, Gianbattista, privé, assez jeune, de l'appui de son oncle, qui n'avait pu pourvoir qu'à sa carrière d'homme d'Église, se formait auprès de son frère et dans l'entourage du cardinal Aldobrandini, à la cour pontificale, où il vivait depuis quatre ans. Néanmoins, lorsque fut organisée la maison du nouveau légat, il parut bien que le jeune ecclésiastique, qui remplissait peut-être déjà les fonctions de petit secrétaire, avait gagné la confiance du pape et de son neveu. Non seulement, en sa qualité de majordome intérimaire, il assuma la responsabilité de pourvoir à l'entretien de la légation dans tous ses déplacements, et même, jusqu'à un certain point, la surveillance des officiers inférieurs et serviteurs, mais il fut chargé de la correspondance diplomatique, le secrétaire en titre, Erminio Valenti, se trouvant sans cesse

1. « Era dotato d'una si chiara e si giudicioza capacità nel intendere e maneggiare le cose politiche che lo rendeva non uguale, ma superiore ad ogni più difficile impiego... Dava nell ostentato, e per conseguenza nel tenebroso. » *Memorie*, 1re partie, chap. 9.

empêché par les missions que lui confiait le légat, aussi bien que le pontife.

On entrevoit dans quelle situation privilégiée cette double charge mettait le jeune Agucchi, quelle intimité de tous les jours, quelle familiarité le liaient à celui de qui dépendaient alors, peut-on dire, l'honneur et la gloire de la puissance pontificale. Celui-ci ne devait guère avoir de secrets pour lui, le faisait même parfois le confident de ses pensées, de ses projets, de ses préoccupations, de ses échecs comme de ses succès momentanés. Aldobrandini avait sans doute des conseillers plus intimes et plus expérimentés que lui; mais, à défaut de Valenti, que le pape lui avait donné depuis longtemps comme son guide et son mentor, il écoutait Agucchi plus volontiers que n'importe quel autre, d'autant que le patriarche de Constantinople, la cheville ouvrière de ces négociations, qu'il dirigeait depuis plusieurs mois, que presque seul il connaissait à fond, se trouvait malade, découragé de l'insuccès de ses derniers travaux, et aussi déconsidéré par un échec dont on le rendait responsable.

Agucchi fut donc à même de tout voir, de tout entendre, de suivre au jour le jour les négociations avec les Savoyards, avec les Espagnols, avec les Français; en même temps, sa situation personnelle lui créait comme un devoir d'état, celui d'observer, de prévoir, de régler même tout ce qui intéressait l'ambassade, ses travaux aussi bien que les conditions matérielles de son existence. Il ne s'en fit pas faute, et nous savons que son esprit curieux, son expérience en voie de formation, et servie par une activité toute juvénile, non seulement il mit toutes ces facultés au service de son maître, mais les appliqua en même temps à recueillir les péripéties, les incidents et les résultats de la légation pour en transmettre le souvenir à la postérité. Il fut le véritable annaliste de cette expédition pacificatrice. Outre la *Relazione*

in forma d'historia del negotiato, qui pourrait bien être son œuvre [1], il nous est resté trois récits du voyage Aldobrandini [2], et tous trois de sa main. Mais deux d'entre eux ne sont que les résumés incomplets du troisième, de courtes notices historiques, sans grand intérêt. Le dernier présente, au contraire, le charme et les avantages d'une correspondance politique, qui serait en même temps familière et intime, où l'on rencontre nombre de réflexions personnelles, à côté de renseignements précieux sur les affaires en cours, et sur tout ce qui s'y rattache de près ou de loin, opérations militaires, intrigues de courtisans, mœurs et coutumes des peuples, civilisation, géographie, etc., etc.

Agucchi l'aîné, par suite du rôle important qu'il avait joué dans les affaires de notre pays, s'intéressait vivement aux choses de France, et il avait chargé son frère, comme on peut l'inférer de plusieurs passages de la relation, de le tenir au courant, jour par jour, non seulement de ce qui se pratiquait dans les négociations, mais aussi, et surtout, ce qui était plus commode, car le secret professionnel obligeait, sur le premier point, à beaucoup de réserve, de la vie extérieure de la légation, c'est-à-dire des mille incidents de voyage, d'existence en commun, de relations au dehors.

1. Voir ci-dessus, p. 483, n. 1; l'auteur ne se met en scène que dans trois passages, ms. 673, fol. 74, 80, 82; d'où il ressort qu'il prit une certaine part aux négociations, et qu'il était en rapport surtout avec les Savoyards.

2. La deuxième a pour titre *Relazione mandata da Monsr Nuntio di Venezia...*; la troisième, *Negotiato del Card^l^ Pietro Aldobrandini da Monsr Agucchi*. Ce ne sont que des résumés assez courts des conférences présidées à Lyon par le cardinal, que j'ai rencontrés aux Archives du Vatican, Fonds Borghèse, 2e sér., ms. 469. On y constate qu'elles ont été composées après la mort du cardinal, arrivée en 1621. Les trois relations se trouvent réunies à la Bibl. nat., ms. 1323 du Fonds italien, 720 du Fonds Dupuy.

C'était la mode de l'époque, où régnait la manie de collectionner des documents, où les grands dignitaires de la curie, comme les familles princières italiennes, entassaient des copies et des manuscrits de pièces politiques dans leurs bibliothèques, pour l'utilité comme pour l'agrément, pour charmer les loisirs de leur retraite et servir en même temps à la formation de leurs héritiers ou successeurs [1]. Les deux frères ne se tenaient certainement pas en dehors du mouvement, de la mode régnante dans leur milieu ; sans doute, ils voulurent conserver des négociations du cardinal légat, importantes pour la diplomatie pontificale, un manuscrit d'un caractère utilitaire, qui perpétuât le souvenir des faits principaux. Ils ont apporté à leur travail tout le soin et le sérieux dont ils étaient capables.

Ce monument, qui porte le titre de Journal, *Diario*, présente toutefois un caractère assez particulier. Agucchi le jeune envoyait régulièrement à son frère la relation de son voyage, où se trouvaient réunis, sous forme de correspondance, avec les épisodes familiers qui se rattachaient aux déplacements de la légation, des détails nombreux sur des faits moins privés, événements politiques et militaires, cérémonies, fêtes, relations officielles et d'affaires. De cette correspondance, assez caractéristique, est sorti le *Diario del viaggio del Cardinale Aldobrandini, legato a Fiorenza et in Francia* [2]. En effet, pendant les

1. On se rend compte aisément de cette mode, et des résultats qu'elle a produits, en fouillant les archives d'histoire moderne au Vatican, dans les bibliothèques familiales ou autres de Rome et d'Italie, comme dans le Fonds italien de la Bibl. nat. Toutes ces collections sont composées de manuscrits où l'on a copié et recopié une masse de documents, dont quelques-uns reparaissent sans cesse.

2. Nombreux manuscrits, à Rome et à Paris, *Archivio del Vaticano, Varia politicorum*, t. 70 ; Fonds Borghèse, sér. II, t. 4 et 466 ; Bibl. Corsini, mss. 162, 240, 395 ; Bibl. Chigi, M I, 12 ; Fonds italien, à Paris, t. 377, 675, 1323. Je me suis servi du texte des *Varia politico-*

loisirs que lui laissa une carrière mouvementée, Gianbattista Agucchi tira plus tard de ses lettres le récit du voyage jusqu'à Turin, puis, arrêtant là son travail pour des motifs qu'il nous donne quelque part (*Varia politic.*, f° 142), il complète ce récit en insérant purement et simplement à la suite les lettres adressées à son frère.

Une œuvre, si bizarrement agencée, ne peut avoir de valeur qu'à titre de document, en fournissant un certain nombre de faits perdus à travers trop de détails inutiles. L'auteur n'y donne qu'une place secondaire aux travaux de la diplomatie, qu'il mentionne souvent sous forme de réflexion : on le conçoit aisément, puisque nous avons ici une simple correspondance familière entre deux hommes d'État d'une situation inférieure. Il a mis de côté ce qui se passait entre le légat et les représentants des deux partis; de la marche des négociations il ne recueille que les bruits, les opinions qui couraient dans le public. Néanmoins, ses jugements sur les faits et les hommes, certaines réflexions, certains détails qu'il présente, ou bien insinue, nous révèlent assez la situation dans son ensemble. En éclairant, en complétant son récit au moyen d'autres témoignages contemporains, nous en tirerons une étude vivante, exacte, où nous verrons agir les diplomates de la curie, et le lecteur se rendra compte de leur méthode, de leur influence, des moyens dont ils disposaient, enfin de leur rôle véritable, et des résultats auxquels ils parvenaient avec leur expérience et leur habileté.

rum, qui, seul, est d'une écriture à peu près contemporaine, avec Borghèse II, 466; mais celui-ci, rédigé avec plus de soin, n'est pas folié. Ni Bentivoglio, ni Tortora, ni aucun historien postérieur, ne semblent avoir eu connaissance du Diario ; le premier qui l'ait étudié est Manfroni, qui s'en est servi, et l'a justement apprécié dans son article, *La Legazione del Cardinal Aldobrandini in Francia*, *Archivio della società romana di storia patria*, t. XIII, 1890, pp. 101 et suivantes, avec quelques extraits en appendice.

Par le contenu de l'œuvre, nous pouvons déterminer le degré d'autorité que mérite l'auteur, encore plus que par la situation et les antécédents de ce dernier. En réalité, ces deux fondements de la certitude historique se renforcent et se complètent l'un l'autre, surtout dans une correspondance où l'œuvre tient de près à la personne de l'auteur, au point qu'on ne peut les séparer. Mais le caractère d'intimité de celle-là fortifie notre confiance en l'impartialité de celui-ci ; nous avons la certitude qu'il se révèle tel qu'il est, qu'il nous donne sa pensée sans déguisement et, si son témoignage est incomplet, limité aux bornes de son esprit et de son expérience, il ne saurait nullement être récusé.

Ici, l'auteur est un Italien, on le reconnaît à quelque imperceptible dédain pour ces barbares de Français, qu'à l'exemple de ses compatriotes il estimait inférieurs en civilisation [1], mais ce dédain n'est pas malveillant, car l'auteur est en même temps Romain, ne se laisse ni surprendre, ni étonner ; il est, de plus, ecclésiastique ; il voit plutôt le bien que le mal, il excuse, il explique quand il ne comprend pas. Ce double caractère du personnage nous fait comprendre certains aspects de sa narration, qui nous étonnent, et que nous considérons comme des défauts : la place démesurée qu'il y donne aux cérémonies, aux choses d'apparat, bijoux et autres accessoires du costume, menus détails d'ameublement, d'étiquette ou de banquets ; il s'y arrête avec complaisance et s'étend alors en développements disproportionnés, qui ne laissent que peu de place aux faits importants, et diminuent trop la valeur historique de l'œuvre. Ces descriptions, que nous estimons futiles, ces longueurs qui nous impa-

1. Ce sentiment de dédain envers nos compatriotes, inné chez tout Italien de cette époque, se révèle surtout dans la description du banquet pour les noces de Henri IV, Diario, fol. 193-196. Voir plus loin.

tientent, faisaient le charme de la cour romaine et délectaient les Italiens de la Renaissance décadente.

Bien qu'il apparaisse de prime abord exclusif, faisant peu de cas de l'étranger, le narrateur était cependant loin d'ignorer la France, son peuple, sa société, ses mœurs, son gouvernement. Il avait certainement beaucoup et souvent entendu parler de tout cela par son oncle le cardinal et par son frère aîné, qui connaissaient si bien notre pays [1]. Le milieu dans lequel il allait vivre un temps ne lui était donc pas inconnu, il était préparé à bien voir, à bien juger, et ce qu'il savait déjà piquait sa curiosité, son désir d'apprendre, stimulait ses facultés d'observation. D'un autre côté, personnellement étranger à la France, il n'avait aucune raison de se montrer partial et, d'ailleurs, il était tout naturel qu'il reflétât les opinions et les sentiments de son maître, qu'à son exemple il ne penchât ni d'un côté ni de l'autre, qu'il recherchât en tout la vérité et l'exactitude.

Ce sont ces caractères extrinsèques qui rendent son journal précieux, et plus d'une circonstance y contribue encore : outre que l'impartialité du journaliste nous est un garant de sa véracité, par sa situation même il se présentait comme le porte-parole du légat, reproduisant fidèlement sa pensée, ses impressions au jour le jour, mis d'ailleurs au courant de beaucoup d'incidents des négociations dans son tête-à-tête continuel avec le maître, obligé même, en sa qualité de chef de maison et de secrétaire, de veiller à tout ce qui intéressait aussi bien la marche des débats que les besoins matériels de la maison cardinalice, de se mettre en relation avec toute sorte de personnes, de discuter et de régler une foule d'affaires.

1. Témoin ce passage, où l'annaliste assure que les Français ont encore progressé dans les roueries diplomatiques, depuis l'époque où son frère les pratiquait : « Si sono ancora affinati dal suo tempo in qua. » *Ibid.* 215.

Bref, on ne pouvait être en meilleure situation pour se renseigner, pour tout savoir et pour rendre un témoignage, sinon officiel, du moins très autorisé.

Puisque le légat est son principal personnage, il n'avait pas précisément à faire son portrait, ou, du moins, ce portrait ressortirait plutôt de l'ensemble du récit, et de quelques réflexions éparses çà et là. S'il reste toujours en pleine conformité de vues avec son maître, il est pourtant très sobre d'éloges à son égard, et se borne à mettre bien en lumière son activité infatigable, les efforts constants et les mille procédés ingénieux de sa diplomatie, enfin les tendances pacificatrices, mais toutes de circonstance, de son caractère [1]. A ce point de vue, il se montre plus réservé que la relation anonyme des négociations, qui s'étend avec quelque complaisance sur les qualités aimables et insinuantes, par lesquelles Aldobrandini sut conquérir les sympathies, subjuguer même l'esprit de Henri IV, de ses courtisans et de ses ministres [2]. Les deux annalistes s'accordent à lui reconnaître les avantages d'un heureux naturel, ils se complètent l'un l'autre, et les témoignages les plus autorisés ne font guère que ratifier leur jugement, en ajoutant quelques dessins à l'esquisse qu'ils tracent. Aldobrandini se révélait à peine que l'ambassadeur vénitien Paruta vantait déjà, en 1595, ses talents, son activité, la facilité de son abord dans les relations d'affaires. Un autre Vénitien, Dolfino, renchérissait encore, trois ans plus tard, dans le même sens, quand il disait : « Rien ne peut exprimer la noblesse, l'amabilité et la grâce de son naturel [3]. »

1. « Patienza che usa il signor Cardinale in tutto questo progresso è mirabile et insieme l'assiduità del negotiare o scrivere per questo conto. » *Ibid.*, 212.

2. *Relation anonyme*, Fonds ital , ms. 674, fol. 97.

3. Alberi, *Relazioni dei ambasciatori veneziani*, t. X, p. 443 : « mostra assai buon spirito et attende assiduamente ai negozi, è assai

Villeroy n'exagérait donc pas, par un procédé familier aux diplomates, quand il écrivait [1], que tout le monde à la cour était satisfait de « la prudence, cordialité et candeur », avec lesquelles Aldobrandini négociait, et le jugement de l'histoire a ratifié celui que portait Cardella, le dernier biographe des cardinaux. D'après celui-ci, le cardinal-neveu n'avait pas beaucoup d'études, mais la nature l'avait si richement doué qu'il put sans peine soutenir le poids des grandes et épineuses affaires dont il fut chargé sous le pontificat de son oncle. Sa mine, ajoute Cardella, n'inspirait pas une grande idée de son génie, mais il suppléait à cette infériorité physique par la bonne grâce, l'urbanité des manières, que rehaussait encore la gravité du maintien [2].

Ces grâces prévenantes et cette amabilité, auxquelles le charme de la jeunesse donnait un prestige de plus, et que le roi Henri IV savait apprécier, réussissaient même auprès des personnages plus ou moins bien disposés pour la paix, comme Lesdiguières, auprès du rogue et hautain Sully, dont le légat sut faire la conquête, au point qu'il joua un rôle décisif dans la conclusion du traité. Et ce jeune diplomate de 30 ans, né pour la politique, autant et plus que n'importe quel Italien, formé à l'école de son oncle, déployait déjà un art consommé dans la manière dont il dirigeait les débats. Au lieu de réunir les négociateurs tous ensemble, il prenait à part et à tour de rôle chacun des deux partis, écoutait ses ouvertures, les

humano e facile nel trattare »; et 457 : « di natura nobilissima, amabile e gratioza, quanto si possa dire. »

1. A d'Ossat, rapporté dans une lettre de ce dernier, t. IV, p. 179, et par le pape écrivant à son neveu le 25 novembre 1600. Manfroni, *ibid.*, p. 137.

2. Cardella, *Memorie de' Cardinali*, t. VI, pp. 7, 8 : « Non havesse fatto molto viaggio nel paese delle lettere, essendo mai sempre stati ombratili i suoi studi..... Suppliva al diffetto della natura con la buona grazia, con la gentilezza del tratto, mista con gravità di contegno. »

débattait, s'efforçait de les modérer, les faisait rédiger par écrit ainsi amendées, et les portait à la partie adverse, avec laquelle il recommençait le même manège [1]. Il déployait une telle activité qu'il paraissait se fatiguer moins dans ces allées et venues que ses partenaires dans chacune des conférences [2].

Aldobrandini se dépensa beaucoup, et le travail intellectuel que lui imposaient des occupations de plus d'une sorte, surtout le souci des expédients nouveaux à prévoir, des ruses et des pièges à déjouer, était particulièrement intense. Il en imposait aussi par son énergie, sa décision, l'ardeur toute juvénile, je dirai presque la passion avec laquelle il savait surmonter en même temps les manèges plus ou moins loyaux, les atermoiements, les longueurs, enfin les intrigues et les subterfuges qui lui paraissaient des attentats à la dignité pontificale.

Il se montre en toutes circonstances jaloux, comme cardinal-neveu et comme légat, de sauvegarder cette dignité. Et, caractère qui marque bien la nouvelle politique chrétienne inaugurée depuis le concile de Trente, l'intérêt spirituel de l'Église et de la société des fidèles prime tout dans ses préoccupations. Il recherche la paix, parce que le bien des âmes l'exige, parce que la guerre est une source de péchés. Aussi, les armes de la diplomatie ne lui suffisent pas, il les juge inefficaces s'il n'y joint la prière et le bon exemple. Il oblige les évêques et les cardinaux à respecter, en sa personne, les prérogatives du pouvoir papal, dont il est le délégué, même dans les céré-

1. Diario, fol. 170, *Memorie del cardinale Bentivoglio*, p. 301. *Ambas. ven.*, Fonds ital., ms. 1749, fol. 165. Le Vénitien Marino Cavalli seconda de son mieux le légat, comme il en avait reçu l'ordre, et je lui dois plus d'un renseignement précieux, confirmant ou complétant les autres récits.

2. « Li medesimi, credo, si stancassero più à negotiare alternativamente che ella non faceva di continuo. » Diario, *ibid.*

monies et les simples questions d'étiquette. Mais, bien plus, il prêche, il édifie par sa vie exemplaire, par la tenue et la bonne conduite des siens ; il leur défend de rien demander, exige qu'ils se contentent de ce que les officiers royaux fournissent pour leur subsistance, quelque insuffisant que ce soit [1]. Au moment d'entrer en France, après la traversée du mont Cenis, il les réunit et leur adresse une exhortation pressante sur la vie exemplaire qu'ils devront mener, s'ils veulent réellement, tout en consolant les peuples, coopérer au succès de l'ambassade.

Les préoccupations et les sentiments qui inspirent le négociateur, nous les retrouvons à chaque page du journal d'Agucchi : lui-même en est pénétré ; ils ne cessent pas de hanter sa pensée, de diriger sa plume.

Le sentiment qui domine le récit est donc, on le comprendra sans peine, le désir de la paix. S'il ne parle pas comme représentant officiel de son maître, Agucchi entre du moins pleinement dans ses idées, dans son rôle même, en fidèle subordonné, et concentre sur la paix toutes ses facultés d'auteur avec ses passions.

Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les lettres du 2 et du 8 janvier 1601 (notamment folios 212-214), longue philippique à propos de l'incident du fort Sainte-Catherine, contre la duplicité des Français, les subterfuges au moyen desquels ils prolongent les débats. Dans l'entourage du cardinal, on devinait sans peine que ces manèges n'avaient d'autre but que de lasser la patience du légat, tout en s'assurant le plus possible de gages territoriaux dans les États du duc, afin de l'amener à merci. L'impartialité dont l'historien ne s'est pas départi jusque-là, s'efforçant, à l'exemple de son maître, de tenir la balance

1. « Non ha mai voluto che si dimandi un stecco, ne manco che si ricusai niente. » Diario, fol 210.

égale entre les deux partis, entre les Savoyards, vers lesquels Aldobrandini semble d'abord avoir penché [1], et les Français, qui accueillaient si bien la légation, cette impartialité se trouve soumise à la plus rude épreuve, et l'impatience, la mauvaise humeur se font bientôt jour chez l'annaliste, à la vue de tant d'efforts inutiles. Il exalte la conduite loyale du légat, qui fait contraste avec les manèges des négociateurs français, et n'est pas loin de renvoyer ceux-ci dos à dos avec leur maître en astuces, le cardinal de Florence, qui n'a pas su, en deux années de négociations, terminer cette malheureuse affaire de Saluces [2]. Il ne croit plus guère aux bonnes paroles du roi et des courtisans, qui célèbrent la paix comme si elle était enfin conclue.

Ce qui soutient encore ses espérances, c'est que les Français sont las de la guerre, surtout faite en cette saison d'hiver ; les nobles voudraient retourner chez eux, et les catholiques n'approuvent guère la prise d'armes, parce qu'elle a été provoquée par Lesdiguières et les huguenots du Dauphiné, de Genève, qui veulent satisfaire de vieilles rancunes contre le duc de Savoie [3].

C'est au point de vue de la paix uniquement qu'il juge les opérations militaires. La venue du duc, qui a traversé les Alpes, la prise de Montmélian, sont pour lui des faits

1. D'après les lettres du cardinal d'Ossat, qui ne pouvait être impartial ; il semble résulter de cette correspondance et du texte ci-dessous que la légation Aldobrandini devait, dans la pensée du pape, moins compléter l'œuvre du cardinal de Florence que réparer les fautes qui l'avaient empêché d'aboutir.

2. L'allusion suivante s'applique assez clairement au légat, qui avait négocié la paix de Vervins : « Non essendo in cio (il parle de l'astuce et de la dissimulation des Français) riuscito inferiore al suo capo, l'amico a cui davano da principio tante lodi di confidenza et amorevolezza, e che dice di portare a lei affettione per li occasioni che ha havute di trattare seco costi. » *Ibid.*, fol. 213.

3. *Ibid.*, 158, 159.

graves, parce qu'ils retarderont la conclusion ; les Français se montreront plus exigeants, ils voudront se mesurer avec l'ennemi par point d'honneur, et de nouveaux succès accroîtront leur orgueil [1].

Cet homme d'Église affiche une prédilection marquée pour tout ce qui touche à la guerre ; il y revient fréquemment, rend compte de ce qu'il voit, rapporte les conversations qu'il a entendues, ne craint pas de s'étendre sur un plan de campagne, sur une expédition, décrit les forteresses de Montmélian et de Charbonnières, explique, au point de vue stratégique, la configuration des vallées alpestres, trace, pour ainsi dire, la carte des manœuvres suivies de part et d'autre. Il blâme ou approuve, selon ce que lui rapportent les gens de métier, juge la nouvelle campagne du duc de Savoie, la déclare tardive, intempestive, et lui prédit un échec certain [2]. C'est qu'il ne perd jamais de vue le but pacifique de la mission, et il déplore ces luttes qui éprouvent grandement les peuples, en souhaite la prompte conclusion.

Des motifs secondaires non moins puissants le poussaient à la désirer : les embarras de diverses sortes qu'il rencontrait dans l'accomplissement de ses fonctions de majordome, alors qu'il s'agissait de nourrir une suite de 150 personnes au milieu d'un pays pauvre, de communications difficiles, où les armées belligérantes avaient épuisé déjà les ressources. Les officiers royaux, qui devaient pourvoir à cette subsistance, se montraient assez négligents, et le malheureux économe vitupère plus d'une fois leur parcimonie, constate avec effroi que la quantité de provisions fournie chaque jour diminue.

Les préoccupations d'un ordre tout matériel, dont Agucchi ne pouvait guère s'affranchir, expliquent en par-

1. *Ibid.*, 158, 170.
2. *Ibid.*, fol. 155, 156, 158.

tie pourquoi il revient trop souvent sur certains faits de peu d'importance, pourquoi il amplifie sans mesure certaines descriptions, par exemple celle du banquet pour les noces royales. Dans sa délicatesse d'Italien, aiguisée par les raffinements de la Renaissance, il critique avec quelque sévérité l'organisation défectueuse du service, la grossièreté des mets, les manières un peu frustes de ses commensaux ; surtout la coutume d'admettre le peuple dans la salle du festin, de le faire assister au repas de leurs Majestés, le choque grandement.

Cette manie de la description, qui tenait encore plus au goût du Romain homme d'Église, diminue trop l'intérêt du récit. Nous nous impatientons quelque peu, quand nous voyons Agucchi s'attarder à décrire longuement et en plus d'une circonstance le costume d'apparat des souverains, leurs appartements, etc. On se demande s'il fut un observateur bien profond, car l'on chercherait en vain, dans toute sa correspondance, un ensemble de traits permettant de reconstituer le portrait des Français de l'époque, au moins de la classe élevée au contact de laquelle il vivait. Il s'arrête à l'extérieur, à la surface, et ne voit que ce qui frappe sa curiosité de Romain, les beaux spectacles, les belles parades, les objets brillants, les ornements luxueux. Il ne va pas plus loin, se contentant de noter l'infériorité de la civilisation française, ce qui n'avait rien d'étonnant chez un homme qui connaissait les fastueuses cours de Florence, de Ferrare, d'Urbin. C'est avec un certain dédain qu'il apprécie la vie et le luxe des seigneurs, les bijoux dont ils se parent sans goût et se surchargent [1]. Il n'épargne ni la musique de la chapelle royale, qu'il traite de musique de chambre [2], ni les

1. « Non sanno pero accommodarsele intorno, empiendosene le maniche e le spalle e il ciuffo senza ordine e garbo. » fol. 196.

2. « Con poca armonia, e concerto, mostrando d'esser cosa più di

danses nationales. De tous ces Français qui s'agitent autour de lui, il ne voit que les courtisans qui le bercent sans cesse d'un vain espoir de la paix, ou des diplomates madrés, dont l'unique objectif est d'amuser leurs vieux adversaires de la péninsule.

Mais contentons-nous de ce qui intéressait ainsi le majordome de la légation et son frère. De cette correspondance, un peu fatras, il ressort des détails bien curieux, et de plus d'une sorte. Et d'abord quelques portraits de grands personnages, précieux pour l'histoire, et qu'elle s'empressera certainement de recueillir.

Le meilleur est encore celui de Henri IV. C'est le portrait traditionnel du souverain qui fut le type du vrai Français, mélange de vertus et de défauts, comme toute nature énergique, élevée à la diable. On voit réellement le roi vivre et agir dans le récit d'Agucchi, nous l'y rencontrons fréquemment, et l'on sent qu'il a captivé le narrateur par ces qualités de grâce, de bonhomie, de cordiale franchise, de simplicité, qui lui donnaient tant d'empire sur ceux qui l'approchaient. Voilà bien notre Henri IV, si populaire, immortalisé par la légende et l'histoire, ce prince qui donnait audience pendant ses repas, non sans en être parfois grandement incommodé [1].

Et d'abord voici le portrait en pied : il a la barbe grise, mais la chevelure est d'un jeune homme [2], comme aussi

camera, che di coro », fol. 191. Il répète la même idée fol. 206, en ajoutant que l'exécution laissait à désirer : « Con una continuanza melanconica rappresentavano appunto il modo che si dice il Miserere in Italia nella settimana santa. »

1. « Non mangia politamente, ma alla soldatesca, parla sempre, o ascolta qualcheduno all'orecchio, perche se gli può accostare, qual è l'hora opportuna per haver audienza. » fol. 220. En cette circonstance, la foule des curieux, qui se pressait, selon l'habitude, autour de la table du roi, était si compacte que la table faillit être renversée.

2. Tout à fait les deux petits portraits que le Louvre conserve de lui, qui sont de Porbus le Jeune.

les traits du visage, et les yeux qui sont d'une grande vivacité, et l'ensemble de sa robuste constitution. Il s'adonne avec passion aux jeux corporels, balle, bague, et aux exercices violents, comme la chasse ; en un mot, il se montre aussi alerte et vigoureux que pas un des jeunes princes qui l'entourent [1]. Il est vêtu proprement, mais simplement. Il parle volontiers et bien. Il a la repartie prompte, toujours tempérée par quelques mots aimables. Il est certain que, dans son habillement et le train de sa maison, il déploie une telle simplicité, soit par inclination naturelle, soit parce qu'il vit plus en soldat qu'en roi, qu'il pourrait passer pour le vassal d'un prince italien ; mais, en réalité, il y a de la noblesse dans son maintien, de la majesté dans son visage, et les siens le vénèrent beaucoup, encore qu'il se familiarise avec eux plus que n'importe quel autre souverain [2].

Ce portrait du Béarnais, nous le connaissons, et les incidents auxquels nous verrons Henri IV prendre part dans la suite du récit ne feront que lui donner plus de relief. Sérieux et plein d'abandon, simple avec son entourage, accessible à tous ses sujets, ne craignant ni le bavardage, ni le mot pour rire, le vert-galant nous apparaîtra tempérant, par un véritable esprit de religion, des écarts de vie licencieuse et certains manques de tenue qui ont de quoi nous étonner. Il écoute avec attention les sermons des prédicateurs italiens, fait la leçon aux audi-

1. « Corre hora all'anello, hora gioca al maglio, hora va alla caccia, hora giuoca alla palla, et è cosi ben su la gamba quanto alcuno de quei Prencipi giovani. » Diar., fol. 149.

2. « Parla volentieri, e bene, e presto, e sempre, con motti gratiosi... nel suo vestire e servitio, e positivo che, o sia veramente che viva qui più da soldato que da Re, o sia per propria inclinatione, in paragone de' nostri Prencipi d'Italia parebbe un loro feudatario. Mostra tuttavia alla cera nobile, e nel viso molta maestà, è grandemente riverito da suoi, non ostante che si domestichi più con loro che habbia fatto alcun Re. » *Ibid.*, 151.

teurs, et, quand il communie, sa piété et son recueillement sont ceux d'un capucin, dit Agucchi [1].

Mais, à côté de ces traits d'édification, ceux de moralité douteuse ne manquent pas. Le souverain de la France tient auprès de lui, fait coucher dans sa chambre, pour le choyer, le jeune César de Vendôme, le fils de Gabrielle d'Estrée, un bel enfant, qui l'amuse par les saillies de son esprit précoce. Et le prélat italien, peu prude, raconte sans y voir mal, comment le monarque accueillit sa jeune épouse. Nous connaissons le récit d'après les annalistes du temps, Palma-Cayet, Philippe Hurault de Cheverny, abbé de Ponlevoy, mais Agucchi ne craint pas d'ajouter des détails qui laissent une assez triste impression des mœurs de cette cour gasconne. Non content d'avoir endormi, par un subterfuge, les scrupules et les délicatesses de sa fiancée, le roi, comme un soudard, racontait aux courtisans ce que la plus élémentaire pudeur lui faisait un devoir de cacher.

La nouvelle reine paraît plusieurs fois dans ce récit, mais plutôt terne, effacée ; il serait assez difficile de lui composer un portrait, avec les détails trop vagues que nous avons sur sa personne. Agucchi rappelle l'admiration que sa beauté majestueuse provoqua parmi ses nouveaux sujets, mais certains traits laissent entrevoir déjà les principaux aspects de son caractère, la froideur, l'indifférence, le manque de sympathie réelle entre elle et son époux. Transportée dans un milieu bien différent de celui où elle avait été élevée, connaissant à peine le pays qui allait devenir le sien, elle avait toute raison de conserver ses sympathies italiennes. Elle a été vivement affectée des mauvais traitements qui accueillirent ses compatriotes

1. « Se si ha da giudicare dall' esteriore non haverebbe un capuccino potuto ne stare alla messa, ne ricever il Santmo Sacramento con maggiore devotione, il che diede molta consolatione ad ogni uno. » *Ibid.*, 162.

à Marseille, elle souffre du changement de situation et de vie, de la familiarité avec laquelle tous la traitent, depuis le roi jusqu'aux valets [1]. Dès les premiers jours, l'affection ne fut pas bien chaude entre les deux époux, et l'on s'étonna qu'ils ne montrassent pas plus de laisser-aller ou de douce familiarité dans leurs mutuelles relations [2]. La présence du jeune Vendôme, que, par un singulier oubli des convenances, le roi retenait toujours auprès de lui, le faisant manger à leur table, n'était pas pour accroître leur intimité, et devait déranger leur lune de miel, déjà bien étrange, car, aux yeux de l'altière Florentine, ce n'était qu'un bâtard de race inférieure.

A côté de Henri IV et du cardinal légat, le duc de Savoie, Charles-Emmanuel Ier, que ses compatriotes ont décoré du titre de Grand, fait assez piteuse mine ; s'il conserve quelque renom militaire, il se montre pauvre diplomate et, comme dit Aldobrandini lui-même, inconstant, entêté, enfantin [3]. Ce n'est plus le politique profond qui jouait Henri III, amadouait Sixte-Quint et prétendait faire servir Philippe II à ses desseins ; ce n'est plus que l'humble vassal de l'Espagne affaiblie et de son représentant, un simple gouverneur du Milanais ; quand il s'agit

1. « Non habbiamo visto che la Regina stia troppo allegra, come è verisimile in questo principio per la sola mutatione di costumi in persona allevata in tanta delicatezza, alla quale diventata maggiore della sua conditione convenga non di meno patire di essere calpestrata fin dai lacche, che gli entrano nel gabinetto, e che non possa star quasi mai sola, et senza compagnia noiosa, veder ancora d'essere trattata molto alla domestica ne i servitii, e che talvolta la fanno andare a piedi da un luogo ad altro, oltre li strapazzi, e mali portamenti passati e presente, che si fanno a suoi servitori italiani. » *Ibid.*, fol. 200-201. Ce texte jette une singulière clarté sur la situation qui fut faite à Marie de Médicis dès son arrivée et qui décida de son avenir de reine.

2. « Il Re non li faccia troppo carezze » ; *ibid.* « Non veddi la Regina stare troppo allegra, ne egli farle molte carezze ; » *ibid.*, 220.

3. « Instabile, testardo, ragazzo, et anche peggio. » Cité par Manfroni, p. 112.

de ratifier les conventions arrêtées, il va prendre son mot d'ordre à Madrid. En temporisant alors sans fin et hors de saison, il fut au-dessous de lui-même; ses finasseries et ses ruses, toujours les mêmes, ses subterfuges pour ne pas lâcher ce qu'il avait pris, se détruisaient les uns les autres et ne pouvaient qu'impatienter.

Tel à peu près nous le présente la correspondance d'Agucchi qui, cependant, aurait plutôt l'air de le favoriser. Mais il se rend bien compte que le prince est à bout de ressources, et se débat en vain contre les nécessités inéluctables de la défaite. Il est petit de taille, dit-il, a le dos voûté, mais un visage noble et distingué, où se révèle l'âme d'un vrai souverain. On voit qu'en ce moment il est songeur, préoccupé; il ne peut cacher le trouble et la tristesse qui le dominent [1]. Les Français n'avaient pas cessé de le tenir pour un brave soldat, et Agucchi, se faisant l'écho de ce qu'il entend répéter, affirme que, s'il avait prévenu l'attaque des ennemis en envoyant en Savoie un régiment ou deux seulement, il aurait arrêté leur marche, mais il n'a pas cru à la guerre, et il a été trahi par ses lieutenants, qui ont lâchement livré ses places sans les défendre.

C'est qu'il avait devant lui un adversaire de vieille date, connaissant son fort et son faible, habitué à le vaincre. En présentant Lesdiguières, le gouverneur protestant du Dauphiné, comme le meneur de la guerre, et le plus redoutable opposant que rencontrât la diplomatie pontificale, Agucchi se voit obligé de faire son éloge, et il s'exécute d'assez bonne grâce. Celui que Henri IV appelait finement le *Roi-dauphin* dirigeait en effet la campagne en vrai souverain, entouré de sa cour, de son

1. « Sene stette in quei giorni molto sopra di se, e più tosto con segnale d'animo perturbato e mesto, che tranquillo e lieto. » Diar., 135.

état-major huguenot et, pendant que le comte de Soissons, lieutenant du roi, restait à l'écart, presque seul, une foule de soldats et d'officiers encombrait sans cesse la tente du vaillant général.

Lesdiguières était, en effet, une personnalité remarquable : âgé de 60 ans, il en imposait à tous par son grand air, sa belle mine, un front large, dénotant la finesse et la prudence, des yeux vifs et malins [1]. Il a une grande expérience de ces pays, ajoute Agucchi, est adroit, rusé, sévère, même cruel, réputé aussi grand capitaine que bon soldat, affable et caressant quand il s'agit de faire une politesse [2]. Ce jugement sur le chef des hérétiques français, tracé par un serviteur de Clément VIII, est irréprochable ; il est vrai que le légat ménageait ce personnage pour le gagner à sa cause, qu'on avait espoir de le convertir, qu'il comptait parmi ses familiers un jésuite, dont il entendait volontiers les sermons, qu'il avait marié sa fille aînée à Créqui, jeune seigneur catholique.

On aimerait à trouver dans ces pages au moins quelque esquisse des vieux ministres de Henri IV, de ceux surtout contre lesquels le légat dut soutenir la lutte, Villeroy, Bellièvre, Sillery, Jeannin. Mais, nulle part, Agucchi ne se permet la moindre appréciation personnelle sur leur compte, sans doute parce que son correspondant les connaissait assez, les ayant beaucoup pratiqués pendant son séjour en France. Une seule fois, à propos de Sillery, il note d'un trait, à la hâte, son ascendant sur le roi, son mérite, parce que, sans doute, ce ministre désirait la paix [3].

1. « Ha nobile ciera d'huomo, faccia liberale, fronte spatiosa, che dimostra ingegno e prudenza, et occhi ricciuti. » *Ibid.*, 219.

2. « E persona grave nel trattare, pratichissimo di questi paesi, astuta, accorta, rigorosa, anzi crudele, stimato da tutti gran capitano, e non minor soldato, è benigno et amorevole quando si tratta di far cortesia. » Fol. 105.

3. « Essendo persona della qualità che ella sa, et havendo particolare

C'était cependant ces hommes, dont les ruses et les lenteurs infinies provoquaient ses imprécations, mais il se contente de les maudire tous ensemble, sans les nommer jamais séparément.

Sully, qui tint une certaine place dans les négociations, en sorte que le récit le ramène assez souvent, est peint d'un mot, mais ce mot est typique; il est vrai qu'Agucchi le met dans la bouche du personnage, et il ne dément pas, au contraire, le ton de complaisance naïve qui ferait presque le charme des *Économies royales*, ni la conviction que Sully avait de l'importance de son rôle. Après la conclusion de la paix, à laquelle il avait contribué plus que personne, Rosny disait publiquement que les catholiques n'auraient jamais pu aboutir, et qu'un seul huguenot avait suffi à leur procurer ce bien précieux [1].

C'est en vain aussi qu'on chercherait dans le journal les anciens héros de la Ligue, Mayenne, Guise, Épernon, Montmorency. Ils ne font que se montrer de fois à autre sur la scène, pour s'évanouir aussitôt; de même, à plus forte raison, les dames, la célèbre duchesse douairière de Guise, celle de Nemours, sa belle-mère, qui avait vu mourir la plupart de ses enfants [2]. Le connétable de Montmorency, le second personnage du royaume, a beau intervenir personnellement auprès du roi pour renouer les négociations rompues, Agucchi ne lui fait pas l'aumône

autorità appresso il re, et desiderando la pace. » *Ibid.*, 159. Il est rare qu'Agucchi rappelle, même discrètement, les relations de son frère avec la France, et il s'excuse ici de ne pas parler davantage de Sillery, qui est assez connu.

1. « Da i Catolici non si sarebbe mai potuto havere quella pace che s'è ricevuta per mano d'un solo Ugonotto. » *Ibid.*, fol. 223.

2. Anne d'Este, mariée au grand François de Guise, puis à Jacques de Nemours, mère du Balafré, de Mayenne, de la fameuse duchesse de Montpensier, des ducs Charles et Henri de Nemours, mourut en 1607. Sa belle-fille, Catherine de Clèves, duchesse de Guise, vécut encore plus longtemps, 1548-1633.

d'un éloge ; il n'en a pas trouvé l'occasion. Quant à l'ancien favori de Henri III, Épernon, il s'efface presque autant, et, si nous savons qu'il existe encore, c'est parce qu'il lui survient une affaire d'honneur avec le duc de Guise, à propos d'une futilité, d'un mot injurieux [1]. Il n'a guère changé : hardi dans son langage, ne ménageant et ne respectant personne, mais toujours libéral et magnifique, capable au besoin de racheter ses écarts de paroles par d'aimables flatteries et des caresses, il reste, en somme, assez sympathique.

Les Guises affectèrent, prétend Agucchi, de se tenir à l'écart, d'éviter toute relation avec le cardinal-neveu du pape qui avait dû les sacrifier ; ils prétextèrent les ombrages des puissants et les vieux souvenirs [2]. Le duc, qui avait failli monter sur le trône de France, et épouser une infante, fille de Philippe II, souffrait de la décadence de sa maison et de sa propre infériorité, lorsqu'il entendait Épernon railler sa constitution chétive, si différente de celle de son père. Ce récent incident, et surtout sa qualité de vaincu le mettaient en mauvaise posture devant le légat, avec lequel il avait longtemps été en rapport, quoique d'une manière indirecte, et qui le trouvait ainsi diminué ; on comprend que, gêné par sa condition présente, il ait évité la rencontre de ses anciens amis. Agucchi n'eut donc pas à l'étudier de près et dut se contenter de recueillir, sur des personnes connues de longue date, quelques renseignements incomplets, qui pouvaient à peine satisfaire la curiosité de son correspondant.

Lyon. P. RICHARD

1. Diario, fol. 182, 190. Agucchi jugeait l'affaire de peu d'importance : « Furono cosi facili ad accommodarsi insieme come erano stati a sfidarsi al duello. » Elle n'en avait pas moins inquiété Henri IV, qui s'empressa d'intervenir.

2. *Ibid.*, fol. 171.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS SAINT AUGUSTIN

ESSENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL. — PROGRÈS, DÉCLIN ET CHUTE DE LA THÉORIE AUGUSTINIENNE.

Pour défendre le dogme de la chute contre les pélagiens, l'Église latine n'avait guère eu besoin que de rester fidèle à la tradition faussée par les disciples du moine breton, et les emprunts qu'elle avait faits, dans cet ordre d'idées, à saint Augustin avaient eu à peu près pour unique résultat d'écarter l'interprétation origéniste de la condition primitive de l'homme qui avait séduit plusieurs Pères latins du IVe siècle. Mais l'évêque d'Hippone, on le sait, avait enrichi les données traditionnelles d'un nouvel élément. Rompant avec les anciennes formules qui présentaient l'âme de l'enfant comme pure de tout péché à son apparition dans le monde, il avait hautement proclamé que tout homme apporte en naissant un péché véritable, à savoir la concupiscence qui, selon lui, souillait l'âme par sa seule résence, et dont la souillure n'était remise par le baptême que parce qu'elle cessait d'être imputée au chrétien. Que devint cette doctrine? Quelle fut son histoire? C'est ce qu'on va voir ici.

Comme il fallait s'y attendre, l'école de Marseille lui fit une opposition tantôt sourde et tantôt ouverte. Cassien enseigna qu'Adam avait été, pour le genre humain, une cause de ruine et de mort, mais il n'alla pas plus loin [1] :

1. *Collat.*, V, 6 (*P. L.*, XLIX, 615) : « Ille primus (Adam) ad ruinam et mortem, hic secundus ad resurrectionem et vitam. Per illum omne

sur ce point comme sur les autres il resta le disciple de son maître, saint Jean Chrysostome. Vincent de Lérins se contenta de reprocher à Céleste la négation de la chute [1]. Gennade trouva le moyen d'écrire un résumé de la dogmatique chrétienne sans parler du péché d'Adam, sinon pour dire qu'il ne nous a pas fait perdre notre libre arbitre, mais qu'il a fermé le ciel au genre humain jusqu'à l'arrivée du Sauveur [2]. Enfin, Arnobe le jeune, prenant une attitude agressive, déclara que l'homme naissait sans péché et réfuta la doctrine qui présentait la concupiscence comme un mal. Selon lui, la *libido* avait un rôle bienfaisant ; on ne pouvait la condamner sans condamner le mariage, et elle n'était pas un péché puisque le baptême qui efface tous les péchés la laissait subsister [3].

Toutefois, si opposés qu'ils fussent aux théories de saint Augustin, les moines de Lérins étaient unis à lui dans l'estime et l'amour de la chasteté. Pour eux comme pour Augustin ou, peut-être même, plus que pour Augustin, l'idéal de la perfection était dans le renoncement au mariage et aux joies de la famille. De là à l'horreur qu'éprouvait l'évêque d'Hippone pour la concupiscence il n'y avait qu'un pas facile à franchir : ce pas fut franchi. Le grand adversaire de la grâce augustienne, Fauste de Riez, quand il eut à parler de la concupiscence, emprunta ses formules à l'auteur du *De nuptiis*, et expliqua que les

genus hominum condemnatur, per istum omne genus hominum liberatur. » Il dit (XIII, 12 ; *ibid.*, p. 928) que les germes de toutes les vertus ont été déposés dans l'âme par le Créateur ; c'est ce que Augustin n'a jamais dit depuis 397.

1. *Commonit.*, 24 (*P. L.*, L, 670) : « Quis ante prodigiosum discipulum ejus Caelestium, reatu praevaricationi Adae omne humanum genus denegavit adstrictum ? »

2. *De ecclesiasticis dogmatibus*, 21 et 41.

3. *Praedest.*, 31 (*P. L.*, LIII, 672) : « Cur non magis hinc vobis debet esse suspicio hanc non esse peccatum quod in baptizatis hominibus non deletur ? Si enim esset peccatum, utique sicut cetera tolleretur. »

parents, même baptisés, transmettent à leurs enfants le péché originel par la voie de la génération [1]. Avec Fauste, la doctrine augustienne du péché originel pénétra dans le monde semi-pélagien, c'est-à-dire dans l'église de Gaule. Quelques années plus tard l'église d'Afrique, par la voix de Fulgence, son interprète, se prononça avec éclat pour elle dans un écrit où on lisait le passage suivant : « Comme l'acte conjugal des parents n'a jamais lieu sans la concupiscence, il suit de là que la conception de leurs enfants ne peut être sans péché. *Ce qui transmet le péché dans les enfants, ce n'est pas la génération mais la concupiscence.* Ce n'est pas la fécondité de la nature humaine qui fait que les hommes naissent pécheurs, c'est la souillure de la concupiscence qui existe par suite de la première faute [2]. »

Quant à Rome, son attitud parut d'abord peu favorable. Lorsqu'il écrivit sa *Tractoria* où, à la suite de l'empereur Honorius, il se décidait enfin à condamner Pélage et Céleste, le pape Zosime se borna à dire que notre premier père avait introduit la mort dans le monde [3]. Zosime ne goûtait sans doute pas les idées qu'avait l'évêque d'Hippone sur la concupiscence, et il préférait rester à l'école de saint Ambroise et de l'Ambrosiastre. Mais on sait qu'en

1. *De gratia Dei*, V, 2 (*P. L.*, LVIII, 788) : « Respondetur duas esse nativitates de quarum una peccatum ex *generantis voluptate* transmittitur.... originale autem peccatum ex parentibus etiam baptizatis per carnis originem ad filios transire non dubium est. »

2. *De fide ad Petrum*, 16 (*P. L.*, LXV, 758 ; se trouve aussi parmi les œuvres de saint Augustin, Migne, t. VI, 758) : «.... peccatum in parvulos non transmittit propagatio sed libido. » Le *De fide ad Petrum* fut écrit aux moines scythes au nom des évêques d'Afrique exilés en Sardaigne. — Voir encore : *De veritate praedest...* I, 10 ; *P. L.*, LXV, 608.

3. Dans saint Augustin, X, 1730 (Migne) : « Ipsius (Domini) morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagine contractum chirographum rumpitur » ; fragment conservé par saint Augustin qui a certainement cité ce qui, dans la lettre de Zosime, lui était le plus favorable.

432 le pape Célestin prit hautement la défense de l'auteur du *De praedestinatione sanctorum* contre les évêques semi-pélagiens de Gaule [1]. A partir de ce moment, les écrits de saint Augustin furent en honneur à Rome, et presque toutes ses formules, parfois il est vrai, légèrement émoussées et détournées de leur sens primitif [2], y furent adoptées. On ne doit donc pas s'étonner de voir les papes s'inspirer du *De nuptiis*. Saint Léon, sans entrer jamais dans des explications qu'il n'avait pas occasion de donner, proclama que la nature humaine était viciée par la faute du premier homme et mit en relief le rôle qui revenait à la concupiscence dans la propagation du péché originel [3]. Et saint Grégoire, ayant à expliquer le texte : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, enseigna que le plaisir qui accompagne l'acte conjugal est un péché [4]. Saint Isidore de Séville se mit, ici comme ailleurs, à l'école de Grégoire [5]. Bref, jusqu'à la fin du

1. Voir *Revue*, V (1900), p. 396.
2. *Ibid.*, p. 399, 400.
3. *Serm.*, 90, 1 : « Habet enim hoc in se vitium humana uatura non a Creatore insitum sed a praevaricatore contractum et in posteros lege generandi transfusum ut de corruptibili corpore etiam quod animam corrumpere possit oriatur. » — *Serm.*, 93, 1 : « Non dubitant in propagine vitiatum esse quod est in radice corruptum. » — *Ep.* I, 3 : « Peccati originalis vulnere sauciata (natura) ; *Ep.* XV, 10 : « Per primi hominis praevaricationem tota humani generis propago vitiata..... »
4. *Ep.* XI, 64, 10 (*P. L*, LXXVII, 1196) : « De legitimo conjugio natus fuerat qui dicebat : *in iniquitatibus conceptus sum*... in quibus tamen verbis, non admixtionem conjugum nominat, sed ipsam videlicet voluptatem admixtionis. » — Voir *In ps.*, IV (*P. L.*, LXXIX, 586). — Grégoire croit, comme Augustin, que les enfants contractent non seulement le péché d'Adam, mais encore les péchés de leurs parents et qu'ils en sont délivrés par le baptême. Il dit (*Moral.*, XV, 57 ; *P. L.*, LXXV, 1110) : « Peccatum quippe originale a parentibus trahimus ; et nisi per gratiam baptismatis solvamur etiam parentum peccata portamus. »
5. *De ecclesiast. officiis*, II, 7 (*P. L.*, LXXXIII, 822) : « .....parvulis autem (baptismum proficere credimus) ut ab originali peccato abluan-

XIe siècle [1], la théorie augustinienne du péché originel fut adoptée docilement et ne souleva aucune protestation.

A cette époque, elle rencontra, à trente ans d'intervalle, deux adversaires terribles : saint Anselme et Abélard.

Saint Augustin avait placé la nature intime du péché originel dans la concupiscence qu'il regardait comme intrinséquement mauvaise. A l'encontre du docteur d'Hippone, l'archevêque de Cantorbéry déclara que les mouvements de la concupiscence n'étaient, par eux-mêmes, ni justes ni injustes, et que, pour pécher, il ne suffisait pas de les sentir, mais qu'il fallait encore y consentir [2]. Et, entre autres preuves de cette assertion, il donna la suivante : « Si les mouvements de la concupiscence étaient des péchés, ils disparaîtraient dans le baptême. Or, il n'en est pas ainsi. Ce n'est donc pas en eux-mêmes que se trouve l'injustice, mais dans le consentement que la volonté leur donne [3]. » Par là se trouvaient réduites à néant les spéculations qui s'étalaient dans le *De nuptiis* et dans les réponses à Julien d'Éclane.

En même temps qu'il détruisait, saint Anselme se mit à construire et substitua une nouvelle théorie du péché

tur quod ab Adam per primans nativitatem traxerunt.... quam visautem per regenerationem pereat originale peccatum, poena tamen mortis.... manet. » — Voir *Sentent.*, I, XXII, 22.

1. On doit reconnaître cependant que les écrivains du IXe siècle, pas plus du reste que Isidore de Séville, ne se sont jamais livrés à des études particulières sur la question du péché originel. Et même quelques-uns d'entre eux, par exemple Raban Maur, ont subi, dans une mesure difficile à déterminer, l'influence de Gennade, dont le *De eccles. dogmatibus* était attribué à saint Augustin. Voir RABAN MAUR, *ep.* 5., *P. L.*, CXII, 1546.

2. *De conceptu virg.*, 4 (*P. L.*, CLVIII, 437) : «... nec ipsi appetitus justi vel injusti sunt per se considerati. Non enim hominem justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. »

3. *Ibid.* : «... quare non est in eorum essentia ulla injustitia. »

originel à celle qu'il avait renversée. Il expliqua donc que Dieu, en créant Adam et Ève, leur avait donné la justice ; que le genre humain tout entier devait hériter de cette prérogative ; qu'il en a été privé par suite de la désobéissance commise dans le paradis terrestre ; qu'il est impuissant à la recouvrer par lui-même ; que la privation de la justice originelle dans laquelle nous naissons tous, déplaît à Dieu dont elle contrarie les desseins ; et que notre impuissance à y mettre fin ne nous sert pas d'excuse par la raison que le péché d'Adam a été le péché de la nature humaine dont nous sommes tous les membres [1]. Il conclut : « Le péché originel ne peut être, dans les enfants, autre chose que la privation de la justice que chaque homme doit avoir et dont la désobéissance d'Adam l'a dépouillé [2]. » Mais, qu'est-ce que cette justice dont la privation constitue le péché originel ? « C'est, nous dit, à plusieurs reprises, l'auteur du *De conceptu virginali*, la rectitude de la volonté conservée pour elle-même [3]. » La privation du bien réside évidemment là où résidait le bien qui a disparu. Saint Anselme fut ainsi amené à transporter le péché originel dans le domaine de la volonté et à le présenter comme un phénomène d'ordre psychologique [4]. Voici, du reste, comment il s'exprime à ce sujet : « Quand on dit d'un homme qu'il est sourd ou aveugle, il ne faut pas en conclure que tout son être soit affecté de l'une de ces infirmités ; c'est, en effet, l'œil seul qui est le siège de la cécité comme c'est dans l'oreille seule que réside la surdité. De même, bien qu'on dise du genre humain qu'il est entièrement souillé, le péché ne réside cependant que

1. *De conceptu virg.*, 1, 2, 23.
2. *Ibid.*, 27.
3. *Ibid.*, 29 : « Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. » Voir encore 3 et 5.
4. *Ibid.*, 3 : « Sciendum est quoque quia justitia non potest esse nisi in voluntate, si justitia est rectitudo voluntatis propter se servata : quare nec injustitia. »

dans la volonté, laquelle est absolument étrangère à la source matérielle de la vie [1]. »

Saint Anselme, tout en rejetant la théorie de saint Augustin, avait au moins conservé à la souillure héréditaire son caractère de péché proprement dit [2]. A peine l'archevêque de Cantorbéry venait-il de mourir qu'un autre réformateur se présenta, mais plus hardi et plus radical. Abélard ne se borna pas à déplacer le siège de la tache originelle. Il entreprit de prouver que cette tache, étant contractée sans l'intervention de la volonté, ne pouvait être une faute proprement dite, que les enfants apportaient, en venant au monde, l'obligation de subir les peines éternelles et temporelles infligées par Dieu au premier homme coupable, mais qu'ils n'apportaient rien autre chose, et qu'en somme, l'expression « péché originel » ne désignait pas un vrai péché, mais une simple peine [3]. A partir de 1120,

1. *De conceptu virg.*, 15 «... ita licet massa generis humani peccatrix nominetur, non tamen in ulla parte ejus est peccatum nisi, ut dixi, in voluntate quam in ulla conceptione semen habere cognoscitur. » — Voir encore, *ibid.*, 3 : « Si ergo semen hominis non est susceptibile justitiae priusquam fiat homo, non potest suscipere originale peccatum antequam homo sit. » — Au chap. 7, se trouve un texte plus expressif qui sera utilisé plus tard.

2. *Ibid.*, 3. Ici Anselme établit que le péché originel est « absolute peccatum ».

3. *Scito teipsum*, 14 (*P. L.*, CLXXVIII, 654). Abélard commence par dire qu'on donne parfois le nom de péché à la peine du péché. Il ajoute : « cum parvulos originale dicimus habere vel nos omnes secundum apostolum in Adam peccasse, tale est ac si diceretur a peccato illius originem nostrae poenae vel damnationis sententiam incurrisse. » — *In Roman.*, II (p. 866). On retrouve ici la même distinction entre le péché proprement dit et le péché qui n'est que « pro peccati poena » ; puis on lit que l'expression *péché originel* : « magis ad poenam peccati, cui videlicet poenae obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur... (p. 871)... est ergo originale peccatum cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum quo obligamur. » — Voir encore : *Scito teipsum*, 3 (p. 641), où Abélard prouve, par l'autorité de saint Jérôme, que l'âme de l'enfant est sans péché. Le texte de saint Jérôme qu'il vise est probablement *In Ezech.*, XXII, 22 (*P. L.*, 12),

la doctrine augustienne eut donc à ses côtés deux rivales prêtes à la supplanter.

Pendant longtemps, sa situation n'en fut pas ébranlée. De tous les théologiens du XIIe siècle, Odon de Cambrai [1] et Honoré d'Autun [2] furent peut-être les seuls à faire appel à la privation de la justice originelle. Les autres, c'est-à-dire les plus grands docteurs de l'époque, ne mentionnèrent même pas l'explication du péché originel que l'auteur du *De conceptu virginali* avait proposée. La théorie d'Abélard eut un autre sort. Propagée par les disciples que le merveilleux professeur de Sainte-Geneviève avait comme fascinés [3], elle se répandit rapidement

où on lit : «... intellegamus de animarum statu quae purae a Deo constitutae sunt (voir GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, p. 131).

1. *De peccato originali* (*P. L.*, CLX, 1071). Odon définit le péché originel (p. 1073) : « la privation de la justice ». Il a également emprunté à Anselme sa théorie de la propagation du péché originel (voir plus loin). On retrouve dans un autre de ses ouvrages la théorie anselmienne de la rédemption.

2. *Elucidarium*, 11 et 12 (*P. L.*, CLXXII, 1142, 1143) : « Omnis homo in injustitia originem vivendi sumit quae injustitia originale peccatum vocatur. » Toutefois, un peu plus loin (14 et 15) il revient à la théorie augustinienne sans s'apercevoir qu'il se contredit. Il écrit (n. 12), en copiant littéralement saint Anselme, que : « in semine humanae conceptionis nulla culpa, sicut nec in sanguine vel in sputo » ; or on lit au n. 15 que : « semen ejus per carnis concupiscentiam coinquinatur », mais que : « crimen hujus pollutionis propter fidem conjugii parentes deserit. » Honoré pousse plus loin le syncrétisme ; il ne craint pas d'affirmer que les âmes ont été créées dès l'origine : « in invisibili materia », qu'elles obtiennent une existence individuelle au moment où elles sont envoyées dans les corps et que, en entrant dans le corps qui leur est destiné, elles s'éprennent pour lui d'un amour excessif qui les souille : « cum intraverunt illud immundum et pollutum vasculum tanta aviditate illud amplectuntur ut plus diligant quam Deum. Justum igitur est ut, cum ipsae sordidum vas, imo carcerem quo includuntur amori Dei praeponant, eas Deus a consortio suo excludat. »

3. L'auteur de l'*Epitome* trouvé par Rheinwald (sur ce livre, voir DENIFLE, *Archiv für die Geschichte des Mittelalters*, I, 592) adopte la doctrine abélardienne. Il dit en effet (XXXIII, *P. L.*, CLXXVIII, 1753) : « Nec in pueris nec in naturaliter stultis, quia nihil contra scientiam

en France, ainsi qu'en Italie, et recruta des partisans jusque dans l'entourage du pape [1]. Mais elle rencontra aussi des adversaires. Deux hommes la combattirent par des armes différentes : Hugues de Saint-Victor et saint Bernard. Du fond de son cloître, l'auteur de la *Summa sententiarum* démontra que la nouvelle doctrine était opposée aux enseignements de la sainte Écriture : « Il y en a, dit-il, qui prétendent que le péché originel est simplement la dette du châtiment qui pèse sur tous les hommes par suite du péché du premier homme..... Selon eux, le péché originel n'est pas un péché, et quand l'Écriture l'appelle de ce nom, elle ne veut par là désigner que la peine à laquelle chaque homme est soumis en entrant dans le monde..... Mais cette opinion se heurte au texte de l'apôtre : *Beaucoup ont été constitués pécheurs par la désobéissance d'un seul.* Saint Paul appelle pécheurs ceux qui ne sont pas encore régénérés : or ils ne seraient pas pécheurs s'ils étaient simplement obligés de subir une peine. L'apôtre dit encore : *Le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort.* Par ces paroles, il distingue nettement le péché de la peine [2] ».

agunt, aliqua culpa esse deprehenditur. Notandum vero est quod translative ipsa poena peccatum dicitur, ut cum dicitur : Deus dimittit ei peccatum, id est poenam aeternam relaxat. » L'auteur du manuscrit de Saint-Florian, autre disciple d'Abélard, dit : « Peccatum originale nihil aliud est nisi poena transfuga in posteros a primo parente. » Omnibene tient le même langage. (Voir Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 133).

1. Dans sa lettre à Innocent II (*Ep.* 191, 1), saint Bernard dit, en parlant des erreurs d'Abélard : « Jamjam extendit palmites suos usque ad mare et usque ad Romam propagines ejus. Haec gloriatio hominis illius quod liber suus in Curia romana habet ubi reclinet caput suum. » Il dit encore (*Ep.* 193) : « Securus est tamen quoniam cardinales et clericos Curiae se discipulos habuisse gloriatur. »

2. *Summa Sent.*, III, 11 (*P. L.*, CLXXVI, 106). Gietl (*loc. cit.*, XXXVI) a trouvé dans un recueil de *Quaestiones* composé au XIIe siècle l'attribution de la *Summa sententiarum* à Hugues de Saint-Victor. Fournier

Hugues s'était borné à réfuter Abélard; saint Bernard suivit une autre tactique. Il alla trouver l'illustre dialecticien, lui mit sous les yeux une liste d'erreurs sur laquelle se trouvait l'interprétation du péché originel qu'on vient de lire et lui demanda de se rétracter [1]. Abélard répondit fièrement qu'il était prêt à défendre ses idées et il en appela à un concile. On fit droit à sa demande, et le concile auquel il faisait appel se réunit à Sens en présence du roi et de presque tous les évêques de la province (1141). On sait ce qui advint et comment Abélard, mis en demeure, sans autre préambule, de rétracter les erreurs qui lui étaient imputées ou d'en décliner la paternité, quitta brusquement l'assemblée en interjetant appel au Saint-Siège [2]. Rappelons seulement que les Pères du concile de Sens condamnèrent la liste des doctrines qui étaient soumises à leur jugement [3] et

(*Annales de l'Université de Grenoble*, 1898, p. 173) a retrouvé la même attribution dans deux autres livres de la même époque. Sans doute on constate entre la *Summa sententiarum* et le *De sacramentis* certaines divergences de doctrine, mais pas plus considérables — si même elles le sont autant — que celles qui existent entre la *Somme* de saint Thomas et le *Commentaire* du même docteur sur les *Sentences*. La *Summa sententiarum* doit donc être considérée comme l'œuvre de Hugues. A-t-elle précédé ou suivi le *De sacramentis?* La première hypothèse est celle à laquelle conduit la comparaison des doctrines. La seule objection qu'elle soulève est tirée de la préface du *De sacramentis* où Hugues présente son nouveau livre comme le premier travail de longue haleine qu'il ait encore composé. Au fond cette objection est sans portée. La *Summa sententiarum* (allégée du VIIe traité qui n'est pas de Hugues; voir Gietl, p. xl) atteint à peine le quart de la taille du *De Sacramentis*. Hugues avait le droit, même après avoir écrit la *Summa*, de considérer le *De sacramentis* comme son premier ouvrage de grande envergure.

1. Saint Bernard, *Ep.*, 337, 2.

2. *Id.*, *ibid.*, et *Ep.*, 189, 4.

3. Voir les *Capitula haereseum Petri Abaelardi* en tête de la lettre de saint Bernard à Innocent II (autrefois : *Ep.*, 190 ; aujourd'hui : *Tract.*, XI). La doctrine abélardienne du péché originel est dénoncée au n. 8. Saint Bernard cite un passage de la *Theologia*. Nous n'avons plus

que le pape Innocent II confirma leur sentence [1].

Ce coup de tonnerre déconcerta l'école d'Abélard et lui fit faire des réflexions pratiques. A partir de 1141, les disciples les plus dévoués au Maître n'osèrent le suivre dans ses spéculations sur la faute héréditaire. Roland déclara hautement que le péché originel était un vrai péché et non une simple peine [2], et Pierre Lombard prouva la même doctrine par quatre textes patristiques [3].

On rejetait Abélard et on ignorait saint Anselme. On ne pouvait pourtant se passer d'une théorie qui permît d'interpréter le péché originel. L'unique ressource était donc de se mettre à l'école de saint Augustin ; c'est ce que firent les docteurs du XIIe siècle. Saint Bernard, pour prouver que la Sainte-Vierge a été conçue avec le péché originel, rappela que l'acte conjugal qui préside à la génération est toujours accompagné d'une *libido*, laquelle est un péché [4]. Hugues de Saint-Victor enseigna dans le

aujourd'hui que la première partie de la *Theologia* (c'est l'*Introductio* ; voir DENIFLE, *Archiv für die Geschichte* des *Mittelalters*, I, 584-603), et le fragment cité par saint Bernard ne s'y trouve pas ; mais la doctrine est exactement celle qui a été signalée plus haut.

1. Voir DENZINGER (*Enchiridion symbolorum...*, n. 318) et la lettre d'Innocent II au concile de Sens parmi les lettres de saint Bernard (*Ep.*, 194).

2. GIETL (*Die sentenzen Rolands*, p. 201, 202) : « Sunt quidam tamen qui dicunt quia parvulis non remittitur peccatum quia nullum habent... habet tamen (aiiunt) aliquod reatu, id est reus est pro aliquo... Nos vero dicimus quod peccatum est in puero nedum reatu sed etiam actu. » (Voir encore *ibid.*, p. 133, 134).

3. *Sent.*, II, 30, 6 : « Sed quod originale peccatum culpa sit pluribus sanctorum testimoniis edocetur... » Suivent des textes de saint Grégoire, de saint Augustin et de saint Fulgence. Au n. 5, Pierre expose la théorie d'Abélard sans le nommer : « Investigandum est quid sit (peccatum originale). De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt atque scholastici doctores varia senserunt. *Quidam* enim putant originale peccatum esse *reatum poenae* pro peccato primi hominis. »

4. *Ep.*, 174, 7 : « An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit... ?.... Quomodo namque aut sanctitas absque

De sacramentis que le péché originel est une corruption que nous contractons en naissant, par l'ignorance de l'esprit et par la concupiscence de la chair [1]. Il ajouta, pour expliquer sa définition : « C'est la concupiscence qui est le péché ; quant à la cause de cette concupiscence elle est dans notre sujétion à la mort... La source de la vie n'est que mortelle, l'enfant qui en naît porte avec lui le vice de la concupiscence [2]. » Dans la *Summa*, après avoir opposé à la théorie d'Abélard la réfutation mentionnée plus haut, il conclut : « On peut dire que le péché originel est la concupiscence du mal et l'ignorance du bien [3]. » Il fit ensuite appel à l'autorité de saint Augustin ; il observa que la concupiscence et l'ignorance sont dans les enfants, non à l'état d'acte mais à l'état potentiel ; enfin il rendit compte, dans les termes suivants, de l'action du baptême : « Selon la remarque de saint Augustin, la concupiscence reste, il est vrai, après le baptême, mais elle n'a plus son caractère de péché. Elle cesse d'être imputée à ceux qui sont régénérés ; or c'est dans la non-imputation que consiste la rémission du péché originel [4]. » Roland, qui devait être plus tard Alexandre III, après

spiritu sanctificante, aut sancto spiritui societas cum peccato fuit ? Aut certe *peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit ?* » — Voir aussi : *Tract.*, XI, VI, 16. « Numquid peccatum in semine peccatoris et non justitia in sanguine Christi ?

1. *De Sacram.*, I, VII, 28 : «... originale peccatum intellegitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne. »

2. *Ibid.*, I, VII, 30 fin : « Causa culpae corruptio mortalitatis est, culpa concupiscentia est... »

3. *Summa*, III, 11 : « His itaque omissis dici potest quod originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni. »

4. *Ibid.* : « Opponitur : in baptismo remittitur peccatum originale, sed post baptismum remanet concupiscentia mali et ita non videtur quod in baptismo remittitur peccatum originale. Sed ut dicit sanctus Augustinus, licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen ad reatum quia *his qui renati sunt non imputatur* ; sed *hoc est remitti* peccatum originale *non imputari.* »

avoir exposé la théorie d'Abélard, ajouta : « Selon d'autres, le péché originel est le foyer du péché, c'est-à-dire la concupiscence. C'est de leur côté que nous nous rangeons, à cause de l'autorité d'Augustin [1]. » Pierre Lombard, Robert Pullus [2], Pierre de Poitiers [3], Innocent III [4], d'autres encore tinrent le même langage [5]. « Qu'est-ce

1. Gietl (*loc. cit.*), p. 134 : « Sunt alii dicentes..... peccatum originale nihil aliud esse quam fomes peccati seu carnis concupiscentia quod idem est. *Quibus et nos* Augustini freti aucloritate *consentimus.* »

2. Robert Pullus (*Sent.*, VI, 1. — *P. L.*, CLXXXVI, 863) : « Ante (baptismum) delictum damnabile judicatur fomes ipse peccati cum suis sordidis fetibus : damnatur enim parvulus quoniam naturalem habet concupiscentiam.... quare ante lavacrum fomes ipse peccati imputatur.... sed post baptismum... non imputatur nisi ad consensum usque deviatur. » — Ailleurs (II, 31, *ibid.*, p. 761) il dit : « Parvulis ergo originaliter reis concupiscentia aut maxime aut sola originalis macula »

3. Pierre de Poitiers (*Sent.*, II, 19, *P. L.*, CCXI, 1015, 1016) : « Quidam, imo fere omnes, dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem.... Concupiscibilitas est originale peccatum quod in anima est, non in corpore. Dicitur tamen habitare in carne quoniam in carne est carnalis corruptio.... quae corruptio causa est originalis peccati. »

4. Innocent III (*in ps.*, 50, *P. L.*, CCXVII, 1059). L'acte conjugal n'a jamais lieu : « sine fervore ac foetore concupiscentiae, unde semina concepti foedantur et corrumpuntur.... Ex seminibus ergo foedatis atque corruptis concipitur corpus corruptum pariter atque foedatum cui anima tandem infusa corrumpitur et foedatur. » Par le baptême, le péché originel : « transit reatu quantum ad labem et remanet actu quantum ad fomitem. »

5. Par exemple, Garnier de Langres, *Serm.*, 31, *in nativit. Mariae* (*P. L.* CCV, 766) : « Originale peccatum.... nec in aliquo homine deletur etiam post baptismum. In baptismo siquidem non potest deleri ut non sit, sed debilitatur *ut non obsit.* Inest post baptismum.... actu non reatu. » Bandinus (*Sent.*, II, 30, *P. L.*, CXCII, 1060) résume, ici comme partout, Pierre Lombard. — Hugues de Rouen (*Dial.*, V, 12 et 13, *P. L.*, CXCII, 1206 et suiv.) prend manifestement la doctrine augustinienne pour point de départ de sa dissertation sur le mode de propagation du péché originel. — Praepositivus (voir Mathoud, dans *P. L.*, CLXXXVI, 1034) l'a enseignée dans sa *Summa* manuscrite. — Hugo Eterianus (*De anima corpore exuta*, 4, *P. L.*, CCII, 182) : « Est enim originale peccatum fomes actualis peccati, concupiscentia, languor naturae qui movet mala desideria. »

que le péché originel, demande celui que les scolastiques devaient appeler *le Maître des Sentences*? C'est ce foyer du péché, la concupiscence qu'on appelle encore la loi des membres ou la maladie de la nature [1]. » Plus loin il signale l'objection tirée de la persistance du *fomes peccati* après le baptême. A quoi il répond : « Après le sacrement de la régénération, la concupiscence perd son caractère de péché, attendu qu'elle n'est plus imputée. Avant le baptême, elle est, à la fois, une peine et une faute; après ce sacrement, elle n'est plus qu'une peine [2]. »

Ainsi donc, au commencement du XIIIe siècle, la théorie augustinienne du péché originel était universellement admise, et le double assaut que lui avaient livré saint Anselme, puis Abélard, ne l'avait nullement ébranlée. Aux environs de 1230, elle eut à subir un troisième choc. Cette fois, la secousse fut profonde : ce fut le commencement de la ruine de l'édifice augustinien.

Né en Angleterre, Alexandre de Halès se familiarisa avec les ouvrages de l'archevêque de Cantorbéry et s'assimila plusieurs de ses spéculations, non toutefois sans les modifier. Il adopta la théorie que nous venons de rencontrer dans le *De conceptu virginali*, et, tout en faisant à la doctrine augustinienne une place considérable [3], il enseigna que l'essence du péché originel consiste dans la privation de la justice primitive [4].

1. *Sent.*, II, 30, 7.
2. *Ibid.*, II, 32, 1.
3. Ceci sera mis plus tard en lumière.
4. *Summa theologiae*, pars II, quaest. 106, membr. II, 1 : « Culpa est carentia debitae justitiae sive deformitas quaedam qua ipsa anima deformatur. Concupiscentia est ipsa poena... » — *Ibid.*, 3 : « Originale peccatum est carentia vel nuditas debitae justitiae. » Il ajoute que cette définition : « datur per causam efficientem. » Il mentionne ensuite une autre définition d'après laquelle : « peccatum originale est vitium ex corruptione seminis in homine natum », et il la qualifie ainsi : « Videtur dari ex parte causae materialis. »

Alexandre professa à Paris. Là, il fut, à des titres divers, le maître de saint Bonaventure qui vint s'asseoir au pied de sa chaire, puis d'Albert le Grand et de saint Thomas, qui, s'ils ne l'entendirent pas, méditèrent du moins ses écrits [1]. Chose curieuse! celui qui, de ces trois disciples, eut avec son maître les liens les plus intimes et fut, comme lui, fils de saint François, Bonaventure resta le plus étranger à la nouvelle théorie. « A celui qui demande ce qu'est le péché originel, dit-il, on peut répondre à bon droit que ce péché est la concupiscence immodérée, on peut aussi répondre que c'est la privation de la justice que nous devrions avoir. L'une de ces réponses est enfermée dans l'autre..... Il faut donc reconnaître, avec le *Maître des Sentences*, que le péché originel est la concupiscence, mais en tant qu'elle implique la privation de la justice que nous devrions avoir.... La *Glose* déclare que le péché est la concupiscence qui, avant le baptême, est à la fois une peine et une faute, et qui, après ce sacrement, n'est plus qu'une peine... Le péché originel, en effet, est effacé, non pas en ce sens qu'il n'existe plus, mais en ce sens qu'il n'est plus un péché [2]. » Le

1. Alexandre mourut à Paris en 1245. C'est précisément à cette date que Albert et saint Thomas quittèrent Cologne pour venir à Paris.

2. *In Sent.*, II, 30, art. II, quaest., 1 : «... Cum enim deletur originale, non deletur ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum. » — Bonaventure explique comme il suit la disparition du péché originel opérée par le baptême (II, 32, I, 1) : « Sicut dicit Augustinus, originale peccatum est concupiscentia, sive vitium concupiscentiae, et hoc ipsum dicit Magister.... Ad hoc igitur quod concupiscentia in aliquo dicat culpam originalem, necesse est quod dicat necessitatem concupiscendi, sive appetitus immoderantiam cum debito non concupiscendi et cum dominio... Et quia utrumque eorum est in homine ante baptismum.... hinc est quod habet in se originale peccatum.... Et hinc est quod quia in baptismate tollitur concupiscentiae dominium et solvitur non concupiscendi debitum, quod omnino aufertur ratio culpae ab ipsa concupiscentia, licet aliquo modo remaneat. Et hinc est quod Magister dicit, quod originale in baptismo transit reatu et remanet actu, quia etsi

docteur séraphique, on le voit, se préoccupe avant tout de maintenir la doctrine augustinienne dans ses droits traditionnels, et il ne tolère la nouvelle conception du péché originel que comme le complément de l'ancienne.

Alexandre ne trouva donc, à l'origine, à peu près aucun appui dans sa famille religieuse. L'ordre de Saint-Dominique lui fit un meilleur accueil. Cependant, même ici, il y eut, pendant quelque temps, une certaine indécision. Albert le Grand voulut conserver à la concupiscence le rôle que lui avait assigné saint Augustin et, s'il consentit à adopter les formules du *De conceptu virginali*, ce fut pour les mettre au second plan : « On peut, dit-il, tirer du livre d'Anselme la définition suivante : Le péché originel est l'inclination au mal, avec la privation de la justice que l'on doit avoir [1]. » Avec saint Thomas, toute hésitation disparut. Non pas que le docteur angélique se soit toujours exprimé nettement et, surtout, qu'il ait adopté la doctrine anselmienne avec toutes ses conséquences. Son respect de la tradition le conduisit à chercher une conciliation, un *modus vivendi* entre l'*Opus imperfectum* et le *De conceptu virginali*; et cette entreprise irréalisable, dans laquelle, du reste, il trouva la voie frayée par Alexandre de Halès, lui imposa des expressions, des tours de phrase ou même, parfois, des développements qui surprennent et déroutent. Mais, en dépit de ces tâtonnements dont il sera parlé bientôt, saint Thomas proclama hautement que le péché originel est constitué, avant tout, par la priva-

remaneat concupiscentia, non tamen remanet prout est culpa et obligatoria ad poenam. »

1. *In Sent.*, II, 30, 3 : «... originale peccatum est pronitas ad omne malum cum carentia justitiae debitae. » — Dans l'article I, après avoir parlé de la « habitualis concupiscentia respersa in organis », il dit que : « haec igitur poena ideo tantum est in corpore quia corpus non est substantia rationis et ideo non susceptibile culpae. Et ideo cum inficitur illa subjectum quod est susceptibile culpae, simul est tunc cum illa. Et sic inficitur anima infectione culpae et poenae. »

tion de la justice originelle [1]. Il fut ainsi, malgré lui, l'adversaire de l'ancienne école.

Patronnée par saint Thomas, la théorie de l'archevêque de Cantorbéry conquit d'emblée toute la famille dominicaine. Elle fit bientôt une autre conquête non moins importante. Au commencement du XIVe siècle, Duns Scot enseigna la théologie avec un éclat extraordinaire et devint le docteur par excellence de l'ordre franciscain. Duns Scot n'était qu'à un faible degré le disciple du docteur angélique. Mais, comme Alexandre de Halès, il était d'origine anglaise, et les livres de saint Anselme lui étaient familiers. Il défendit avec ardeur la théorie du *De conceptu virginali*, et l'imposa à toute la famille franciscaine [2]. Au milieu du XIVe siècle, les deux premiers ordres religieux enseignaient que le péché originel consiste dans la privation de la justice originelle. A la même époque, Durand de Saint-Pourçain, qui exerça une certaine influence sur les théologiens séculiers de France, adoptait, lui aussi, les formules de l'archevêque de Cantorbéry [3] et

1. *Summa*, Ia, IIae, 82, 3 : « Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae quae ei opponitur.... Sic ergo privatio originalis justitiae per quam voluntas subdebatur Deo est formale in peccato originali. »

2. *In Sent.*, II, 32, 7 : « Circa istam materiam est alia via quae videtur Anselmi in toto primo libro *De conceptu virginali*, ubi tractat de peccato originali..... dicit Anselmus : per peccatum quod originale dico aliud intellegere nequeo in ipsis infantibus nisi factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem. »..... Dico igitur quod peccatum originale quod est carentia justitiae originalis non est nisi carentia justitiae debitae. Et *si objicitur quod aliqui sancti videntur* dicere concupiscentiam esse peccatum originale respondeo.... » (Scot répond que la concupiscence ne peut être un péché par elle-même).

3. *In Sent.*, II, 30, 3, 14 : « Communior autem opinio est quod peccatum originale est carentia justitiae originalis cum debito habendi eam et dignitate carendi ea. » Voir encore II, 31, I, 8. — On dira plus loin quelle est la marchandise que Durand essaie de faire passer sous le pavillon anselmien.

rejetait, non sans un certain dédain, l'explication qu'il lisait dans le *Maître des Sentences* [1].

Que devenait, pendant ce temps, la doctrine du *De nuptiis* ? Elle avait trouvé un asile sous le cloître des augustins et s'y perpétuait dans l'ombre jusqu'au jour où, associée à des colères, à des rancunes et à une logique à outrance, elle servit à allumer dans l'Église un immense incendie. Ce n'est pas le lieu de dire ce que pensa Luther du péché originel et de la justification. Notons seulement le contre-coup que les écrits du moine saxon eurent sur la théologie catholique. Pour réfuter l'hérésiarque on se mit à lire les œuvres du docteur d'Hippone, et cette lecture amena un réveil de l'augustinisme. On en eut bientôt la preuve. Au concile de Trente, les disciples de saint Thomas exposèrent avec complaisance la théorie anselmienne du péché originel et travaillèrent à lui obtenir une consécration officielle [2]. Mais saint Augustin trouva d'ardents défenseurs, et les thomistes ou, si l'on veut, les anselmiens, durent renoncer à leur entreprise. Quand on lit le décret dogmatique de la cinquième session, l'attention s'arrête, comme d'instinct, sur la phrase suivante : « Bien que l'apôtre donne à la concupiscence le nom de péché, le saint concile déclare que l'Église catholique n'a jamais cru qu'elle fût un péché vrai et proprement dit *dans ceux qui sont baptisés* [3]. » Plus tard, un bon nombre de théologiens s'autoriseront de la formule finale pour conclure que, dans la pensée du concile, la concupiscence est un

1. *In Sent.*, n. 12 : « Magister autem Sententiarum dicit ipsum esse habitualem concupiscentiam..... Et haec sententia Magistri tangit illud quod est materiale in peccato originali et non illud quod est formale ut alii doctores dicunt communiter. » Au n. 3, Durand énumère les théories relatives à l'essence du péché originel ; il en compte deux, celle de saint Anselme et une autre qu'il veut identifier à l'explication anselmienne : il ne mentionne même pas la doctrine augustinienne.

2. Voir dans Pallavicini, VII, 8, 3.

3. Sessio V, 5.

péché avant le baptême et qu'elle constitue l'essence de la faute héréditaire. Conclusion très discutable, car, vraisemblablement, la majorité des Pères qui siégèrent à Trente était acquise à la doctrine anselmienne [1]. Mais il n'en est pas moins remarquable que le parti augustinien ait pu faire entrer dans le décret quelques-unes des expressions de l'évêque d'Hippone et en fermer complètement l'accès aux formules de l'archevêque de Cantorbéry.

Encouragée par l'autorisation tacite que lui avait accordée le concile de Trente, la vieille théorie du péché originel, celle qui avait régné depuis le ve siècle jusqu'à saint Anselme, ou plutôt jusqu'à saint Thomas, reprit une nouvelle vigueur et groupa autour d'elle un certain chiffre d'adhérents. Deux surtout méritent d'être mentionnés : Estius et Bossuet. Tous deux, bien que séparés par quelques nuances, placèrent l'essence du péché originel dans la concupiscence, tous deux crurent avoir un appui dans le décret du concile de Trente [2]. « Il faut donc remarquer, lisons-nous dans la *Défense de la Tradition*, que tous les passages, qui sont infinis, où nous trouvons la con-

1. Toutefois on verra plus loin que l'école thomiste, qui formait l'élément principal de la majorité anselmienne, regardait la concupiscence comme un péché avant le baptême.

2. Estius, *In Sent.*, II, 30, 9 : « Alii enim peccatum originale esse volunt privationem seu carentiam justitiae originalis ; *alii concupiscentiam* nobis innatam. Prioris sententiae auctor est Anselmus quam multi post eum amplectuntur. Posteriorem tradit Magister *secutus Augustinum* qui variis locis peccatum originale concupiscentiam vocat et remitti eam dicit in baptismo..... apparet quod etsi negandum non sit peccatum originale esse carentiam justitiae seu rectitudinis quae unicuique nascenti inesse debeat, *plenius* tamen ejus rationem exprimi nomine concupiscentiae quam privationis..... Quamvis autem Patres Tridentini concilii definire noluerint in utro potius constituenda sit propria ratio peccati originalis, utrum in privatione justitiae an in concupiscentia, per hoc tamen quod docent concupiscentiam in renatis non esse peccatum, satis videntur significasse *eam esse peccatum in non renatis.* »

cupiscence comme un mal venu d'Adam, inhérent en nous, nous montrent dans tous les hommes le péché originel. Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être appelée péché, décide, à la vérité, qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, *non vere et proprie*, mais c'est, dit-il, dans les baptisés, *in renatis*; ce qui semble indiquer que dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*[1]. »

Hâtons-nous de dire que le courant ne fut jamais de ce côté. Au lendemain du concile de Trente, Bellarmin[2] et Suarez[3] prirent nettement parti pour saint Anselme et expliquèrent que le péché originel consiste dans la privation de la justice, dont tous les hommes devaient être gratifiés dans le plan primitif de Dieu. D'ailleurs, le

1. VIII, 27. Bossuet ajoute que la concupiscence « est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine ». Plus loin (IX, 12 et 13) il dit que la concupiscence est le *matériel* du péché originel et il met ailleurs le *formel*. Cette distinction entre le matériel et le formel du péché d'origine qui, comme on le dira plus loin, fut chère aux thomistes et aux scotistes, ne doit pas faire illusion sur les vrais sentiments de Bossuet. Selon lui le formel du péché d'origine : « c'est d'avoir été en Adam lorsqu'il péchait..... notre être, notre vie, notre volonté avait été dans la sienne, voilà notre crime. » En d'autres termes, pour Bossuet, le formel c'est ce qui fait que la concupiscence est *volontaire*. On verra plus loin que ni thomistes ni scotistes n'ont donné au formel du péché d'origine cette interprétation. Sans doute ils se sont préoccupés de dégager l'élément volontaire du péché originel, mais ce n'est pas lui qu'ils ont eu en vue quand ils ont parlé du formel de ce péché. Bossuet n'est pas anselmien même lorsqu'il emploie le vocabulaire de l'école anselmienne.

2. *De amissione gratiae et statu peccati*, V, 17 : « Peccatum originale est carentia doni justitiae originalis sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis quae et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest. » Au chapitre 15, il réfute la doctrine qui place l'essence du péché originel dans la concupiscence.

3. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 18 : « Peccatum originale per se est habitualis aversio a Deo fine supernaturali, unde privat justitia, seu quod idem est, charitate et gratia..... est communis theologorum. »

prestige du docteur angélique allait sans cesse grandissant. Aussi l'immense majorité des théologiens adopta docilement une théorie qui avait pour patrons l'auteur de la *Somme*, son plus illustre commentateur, et l'auteur des *Controverses*. Une circonstance particulière vint encore accentuer ce mouvement. Une partie de l'école augustinienne versa dans l'hérésie, d'abord avec Baïus, puis avec Jansénius. Dès lors, l'école tout entière tomba dans le discrédit, et celles même de ses doctrines qui n'avaient pas été condamnées devinrent suspectes. Aussi, bien qu'elle n'ait été frappée par aucun décret dogmatique, la théorie chère à saint Augustin et aux docteurs du XIIe siècle est, depuis longtemps, abandonnée. On verra bientôt que les théologiens ne sont pas encore parvenus à se mettre d'accord sur la définition du péché originel ; mais du moins, ils sont unanimes à reconnaître que la concupiscence n'occupe pas dans cette définition la place que lui donnait l'évêque d'Hippone.

Restait à raccorder le passé avec le présent et à dissimuler l'évolution qui s'était accomplie. Ce travail fut accompli par l'auteur des *Controverses*. On se rappelle que, d'après saint Augustin, la concupiscence perdait dans le baptême son *reatus*, et que, cessant alors d'être un péché proprement dit, elle était chez le chrétien un ennemi inoffensif, pourvu qu'on lui fît constamment la guerre. En habile stratégiste, Bellarmin divisa les textes du saint docteur en deux groupes. Dans l'un il rassembla les formules destinées à expliquer ce qu'est la concupiscence à partir du baptême. Il réserva l'autre aux formules qui traitaient de la condition de l'infidèle. Le premier groupe fut mis à la place d'honneur parmi les preuves scripturaires et traditionnelles de la doctrine anselmienne [1], le

1. *De amissione gratiae*.... V, 18 : « Ultimo loco sanctus Augustinus accedat quem praeter ceteros patronum se haberé jactant.. . Porro sanctus Augustinus non modo nusquam disertis verbis concupiscentiam

second fut relégué au rang des objections à résoudre [1]. De cette manière, le lecteur fut d'abord convaincu que la concupiscence n'était pas, aux yeux d'Augustin, un péché. Et comme le saint docteur n'avait pu se contredire, Bellarmin n'eut pas de peine à prouver que les textes où l'auteur du *De nuptiis* tenait un langage différent, ne devaient pas être pris à la lettre. Ayant à rendre compte d'un passage du *Contra Julianum* où il est dit que la concupiscence est, à la fois, un péché et la peine d'un péché, l'illustre jésuite expliqua que le mot « péché » devait être entendu ici *largo modo* [2] et, pour légitimer son interprétation, il fit appel à un endroit du traité *Ad Bonifacium* [3] où

proprie esse peccatum, sed etiam contrarium affirmat in omnibus tomis operum suorum. » Suit une liste de textes qui (du moins ceux d'entre eux qui ne sont pas étrangers à la question) considèrent la concupiscence dans le chrétien. Cette circonstance est visible au premier coup d'œil dans la plupart des textes. Seul *Retract.* (I, xv, 2) pourrait faire quelque difficulté. On y lit que saint Paul donne le nom de péché à la concupiscence alors qu'elle est seulement l'effet et la peine du péché. Mais l'explication qui est absente ici se trouve plus loin dans *Retract.*, I, XXIII, 2. Là, saint Augustin nous apprend que l'on doit appliquer *au chrétien* tout ce que l'apôtre dit de la concupiscence dans l'épître aux Romains, et il avoue que l'interprétation contraire présentée par lui-même vingt-cinq ans auparavant est erronée.

1. *De amissione gratiae*, V, 13 : « Veniamus nunc ad loca quae citantur ex Augustino. »

2. *Ibid.*, vers la fin : « Respondeo, utitur in primis duobus locis sanctus Augustinus nomine peccati largo modo ut omnem corruptionem et vitium significat. »

3. *Ad Bonifac.*, I, 27. Ici les pélagiens accusent saint Augustin d'avoir dit que le baptême n'enlève pas le péché originel mais se borne à le gratter. Le saint docteur repousse cette accusation et déclare que ses adversaires présentent sous un faux jour la concupiscence : « cum qua necesse est ut etiam baptizatus et hoc si diligentissime proficit.... pia mente confligat. » Il enseigne que la concupiscence en question, c'est-à-dire celle qui est dans l'homme baptisé, n'est pas un péché proprement dit tant qu'on n'y consent pas. Il ajoute : « Et ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo *sic dimittitur* ut quamvis tracta sit a nascentibus nihil noceat renascentibus..... et ideo *jam non* sit peccatum, sed hoc vocetur sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur. »

saint Augustin déclare que la concupiscence n'est pas un péché, mais qu'elle est appelée de ce nom parce qu'elle dérive du péché et qu'elle conduit au mal. La citation est exacte. Seulement, dans les lignes qui précèdent le texte rapporté, on lit que la concupiscence cesse d'être un péché proprement dit à partir du moment où son *reatus* est effacé et où elle cesse d'être un « dommage », c'est-à-dire à partir du baptême.

Le travail de Bellarmin était complet, décisif. Personne ne songea à le refaire. Aussi, ceux des théologiens qui jugèrent utile de prendre la défense de saint Augustin s'approvisionnèrent d'arguments chez l'auteur des *Controverses* [1]. Ce fut également à lui que l'on demanda le moyen de concilier, avec la doctrine anselmienne, les disciples que saint Augustin avait rencontrés jusqu'au XIIIe siècle. Son procédé était, du reste, aussi sommaire qu'efficace. Il consistait à jeter le voile de l'oubli sur tous les docteurs, à l'exception de Pierre Lombard, qui était sacrifié en même temps que deux ou trois théologiens de quatrième ordre, et beaucoup plus récents [2]. Il fut donc convenu que le *Maître des Sentences* s'était fait une fausse idée du péché originel et qu'il avait inoculé son erreur à Henri de Gand, à Grégoire de Rimini et à Driedon. Cependant les révélations faites par Bellarmin ont paru, de nos jours,

1. Mazzella (*De Deo creante*, n. 989) prouve péremptoirement par *Ad Bonifac.*, I, 27, que saint Augustin n'a point mis l'essence du péché originel dans la concupiscence. — Hurter (II[9], 379, fin) fait exception et cite un texte inconnu à Bellarmin : « peccati nomen accepit (concupiscentia) quod et consentire peccatum sit. » Il oublie de dire que, dans cet endroit (*De perfect. justitine*, 44), saint Augustin considère la concupiscence *exclusivement* dans les chrétiens puisqu'il cherche si l'on peut vivre sans péché : « post acceptam remissionem peccatorum. »

2. Bellarmin (*De amissione...*, V, 15) : « Ita docet Petrus Lombardus quem secuti sunt Henricus et Gregorius Ariminensis et ex recentioribus Driedo. » — Suarez (*De peccatis...*, IX, II, 11) cite Pierre Lombard ; du reste il expose avec plus d'exactitude que Bellarmin la pensée du Maître des Sentences.

compromettantes et dangereuses. Mazzella [1] a trouvé le moyen de résumer le chapitre où Bellarmin prend à partie l'infortuné Pierre Lombard et ses trois disciples, sans citer aucun nom.

Rennes.

J. TURMEL.

1. *De Deo creante*, n. 989. — HURTER, II[9], 379, ne cite, lui non plus, aucun nom.

ESSAIS ET NOTICES

EUTHYME

DERNIER PATRIARCHE DE BULGARIE

E. Kaluzniacki, *Werke des Patriarches von Bulgarien Euthymius (1375-1393) nach den besten Handschriften herausgegeben*; Vienne, 1901, in-8, cxxviii-451 p., chez K. Gerold.

E. Kaluzniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur der Sudslaven*; Vienne, 1901. in-8°, 132 p., chez K. Gerold.

Ces deux volumes sont également consacrés au dernier des patriarches de Bulgarie, Euthyme, que la prise de Tirnovo par les Turcs en 1393 a privé de son siège épiscopal. Le premier a pour objet une édition de tout ce qui subsiste encore des œuvres du patriarche lui-même ; le second renferme le panégyrique d'Euthyme par son élève Grégoire Camblak et un panégyrique de sainte Philothée, imité d'un panégyrique de la même sainte qu'avait prononcé Euthyme quelques années auparavant.

Malgré l'étendue relativement considérable de ces deux publications, on ne doit pas avoir l'illusion que la vie d'Euthyme soit connue avec quelque détail ; les auteurs bulgares du moyen-âge multiplient les citations bibliques, les phrases vagues, mais s'abstiennent avec un soin désespérant de citer jamais un fait précis, si bien que ni des œuvres d'Euthyme lui-même ni du panégyrique de Grégoire Camblak, il n'est possible de tirer les dates de la naissance et de la mort du patriarche ou le lieu de sa naissance ; on sait seulement qu'il vivait encore en 1395, car, à ce moment, l'auteur du panégyrique de sainte Philothée parle de lui comme d'un homme vivant, et, d'autre part, il était mort en 1419, puisque Grégoire Camblak, qui a composé son panégyrique, est mort lui-même en 1419. Les seules dates fixes sont celles qui limitent son patriarcat : 1375-1393.

Le peu qu'il est possible de tirer du panégyrique de Grégoire Camblak a été rassemblé et combiné avec soin par M. Kaluzniacki ; les personnes qui seraient en défiance contre les indications de ce morceau d'éloquence devront se résigner à ignorer à peu près tout de la vie du dernier patriarche de Bulgarie ; l'auteur a plus de confiance et il va jusqu'à essayer (p. xxi) de tirer du récit d'un miracle dont Euthyme aurait été l'objet une suite d'événements rationnellement vraisemblables.

Les œuvres d'Euthyme sont conservées sous un aspect assez altéré non seulement pour la forme, mais aussi pour le fond. L'éditeur, dont la compétence est connue, a édité avec une bonne méthode le texte des meilleurs manuscrits de chaque ouvrage.

I. Vies de saints : 1° Vie de Jean de Rylo ; — 2° Vie d'Hilarion, évêque de Moglen, dont les restes avaient été transportés à Tirnovo ; — 3° Vie de sainte Paraskeva, dont les reliques se trouvaient aussi à Tirnovo : — 4° Vie de sainte Philothée. — On voit qu'il s'agit de saints intéressant particulièrement la région de Tirnovo.

II. Panégyriques (différant des vies de saints seulement par des préambules oratoires) : 1° Panégyrique de Constantin et d'Hélène ; 2° Panégyrique de Nedela ; — 3° Panégyrique de Michel de Potuka ; — 4° Panégyrique de Jean, évêque de Polybotum.

III. Lettres. Il ne s'agit pas ici d'une correspondance réelle, mais de réponses adressées par Euthyme à des questions théologiques qu'on lui adressait ; les questions sont reproduites et la réponse suit immédiatement ; les questions ne semblent pas avoir, pour la plupart, un grand intérêt, et, si Euthyme était jaloux de l'indépendance de l'église bulgare, du moins se montre-t-il ici comme partout un digne élève de ses maîtres, les Byzantins ; il discute longuement, par exemple, la question de savoir pourquoi Dieu se sert des anges quand il veut envoyer quelque secours aux hommes. — Ces lettres sont au nombre de quatre : deux à Nicodème, de Tismena (en Roumanie), une à Cyprien, moine du mont Athos, qui est devenu ensuite archevêque de Russie, et une au métropolite Anthime d'Ougrovalachie. Les lettres attestent au moins quelle était la réputation de leur auteur.

IV. Liturgie en l'honneur de sainte Theophano (impératrice, femme de Léon VI).

Les traductions forment une seconde partie ; elles comprennent la traduction de l'Introduction de saint Jean Chrysostome à l'accomplissement du service divin ; la liturgie de l'apôtre Jacob ; des prières pour écarter les épidémies, etc. ; enfin quelques liturgies dont M. K. ne tient pas pour certain qu'Euthyme ait été le traducteur.

Un appendice renferme le récit de la translation des restes de saint Jean de Rylo de Tirnovo à Rylo et le récit de la translation des restes de sainte Paraskeva de Tirnovo à Bdyn, et de là en Serbie.

Tous ces textes sont écrits en moyen bulgare, langue qui ressemble plus au vieux slave qu'au bulgare moderne.

Un index renvoie aux noms propres cités au cours du livre.

L'intérêt littéraire et l'intérêt historique que présentent les ouvrages édités avec soin et méthode par M. Kaluzniacki sont également minces ; mais on doit néanmoins remercier l'éditeur d'avoir rassemblé tout ce qui permet de se former quelque idée du dernier des patriarches bulgares et d'avoir ainsi fourni aux historiens un ensemble de documents bien classés et facilement utilisables.

Paris. A. Meillet.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE[1]

E. — LA MYSTIQUE ORTHODOXE ET HÉTÉRODOXE

Il ne sera pas déplacé dans cette revue générale, de signaler un ouvrage intéressant les sources de la mystique médiévale, nous voulons parler d'un livre du Dr Koch, qui a paru en 1900 et qui a reçu partout le meilleur acceuil : *Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neo platonismus und Mysterienwesen* (Mainz, Kirchheim, 1900). Le Dr Koch, bien connu par ses études sur le Pseudo-Denys, aborde deux des questions les plus importantes qu'on agite autour de ce mystérieux écrivain : ses rapports avec le néo-platonisme et avec les mystères. De là deux parties dont nous parcourrons rapidement les conclusions principales intéressant l'histoire de la philosophie.

Que le pseudo-Denys soit tributaire du néo-platonisme, on l'a même vu depuis longtemps et l'auteur accepte cette thèse comme point de départ ; mais l'originalité de ses recherches consiste dans une *étude détaillée* des néo-platoniciens et du pseudo-Denys, où il montre par le menu, grâce à des documentations et à des parallèles innombrables, que le second s'est inspiré des premiers. Il s'est inspiré surtout de Proclus, non seulement dans une foule de doctrines particulières, mais encore dans sa terminologie et ses formules.

Au point de vue de la constitution de la mystique chrétienne, l'auteur démontre cette thèse dont la portée n'échappe à personne : « que la mystique ne s'est pas seulement développée par l'étude de l'Écriture Sainte, mais qu'on y retrouve, par le canal du néo-platonisme et surtout de Proclus, les infiltrations des mystères anciens » (p. 97). Le pseudo-Denys est en effet le père de la mystique chrétienne, et personne avant lui n'avait entrepris « de donner de l'ensemble du culte chrétien une conception systématique basée sur l'allégorie » (p. 199).

Or, on retrouve dans ses écrits non seulement la terminologie et les usages des anciens mystères (p. ex. l'initiation, le caractère esotérique, le repos et le silence mystiques), mais la symbolique et les allégories vulgarisées par l'école néo-platonicienne et surtout les doctrines relatives aux états mystiques (chap. IV, pp. 135-195). Voici, au point de vue de la filiation des idées et notamment de la mystique médiévale, la partie la plus attrayante de l'ouvrage. Sur les contemplations extatiques et l'union avec Dieu, le pseudo-Denys ne parle pas autrement que les

1. Cf. *Revue*, VII (1902), 461.

Alexandrins ; il emprunte notamment à Proclus ce principe que « le semblable n'est connu que par le semblable », pour établir le caractère divin de l'âme dans l'extase (p. 153). C'est encore chez les Alexandrins qu'il trouve les trois voies qui conduisent à Dieu : les voies purgative, illuminative, unitive ; non moins que la théorie de la prière. « Si on laisse de côté la Trinité, tout cela pourrait se trouver sur la bouche d'un néo-platonicien ; tout cela est emprunté au patrimoine des néo-platoniciens et spécialement à celui de Proclus » (p. 189). Même sur le terrain de la déification, le pseudo-Denys est docile aux mêmes influences ; la déification ne s'étend pas uniquement à l'être intelligent, elle compénètre tous les êtres organiques et inorganiques. — Mais sur ce terrain dangereux, notons soigneusement cette déclaration qui emprunte à la grande autorité du Dr Koch une importance spéciale : « Tout cela est dit en un sens à la fois néo-platonicien et chrétien... Il est bien vrai que lorsque deux hommes disent la même chose, ils ne l'entendent pas toujours dans le même sens. On ne pourrait prétendre que Denys pense comme Proclus. Il s'exprime de telle sorte qu'on peut aussi donner à ses déclarations une signification théiste et les rapporter à la Toute-Puissance divine qui compénètre, anime et conserve toutes choses » (p. 194). Le pseudo-Denys n'est pas panthéiste. Il a voulu combattre la philosophie païenne en lui empruntant ses armes pour les retourner contre elle. « Pour faire concurrence au néo-platonisme qui avait trouvé dans Proclus un protagoniste dangereux pour l'Église, il lui oppose le système chrétien. Ce dernier ne le cède en rien à ses adversaires en ce qui concerne la division tripartite, la transcendance et la suréminence de Dieu ; les flots de lumière qui circulent à travers tout ; le mépris du matériel ; l'effort à quitter la multiplicité divise pour faire retour à l'indivision et à l'unité ; la tendance à se purifier, s'éclairer, s'unir à Dieu et à le contempler par l'extase ; la propension à l'ascèse, à la fuite du monde ; enfin, en ce qui concerne la déification, l'interprétation et l'évaluation de l'ordre universel sur des bases théurgiques » (p. 257).

Les deux dernières pages du livre résument les doctrines de l'auteur sur la personnalité du pseudo-Denys. M. Koch croit qu'il fut évêque, que la Syrie fut sa patrie et qu'il écrivit à la fin du ve ou au commencement du vie siècle.

Bien que l'ouvrage de M. Delacroix, professeur à l'université de Montpellier, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* [1], ait pour objectif principal le système de maître Eckhart, il contient une introduction sur le mysticisme médiéval, sur ses rapports avec la scolastique, et plusieurs chapitres retracent les formes multiples que revêtit le mysticisme hétérodoxe avant le XIIIe siècle.

Les deux premières questions doivent nous arrêter. « La sco-

1. Paris, Alcan, 1900.

lastique... ne va point sans la mystique ; car elle est la science appliquée à la religion et part de cet axiome que tout est intelligible par la théologie, que tout par conséquent est réductible à la théologie : mais cet axiome lui-même suppose que le penseur sent sa dépendance à l'égard de Dieu et s'efforce d'approfondir le sentiment de cette dépendance. La piété personnelle devient ainsi la condition de la science, mais comme cette piété n'est autre chose que le sentiment du divin, que la contemplation ascétique du rapport du moi à Dieu, objet de la mystique, la mystique est la base de la scolastique » (p. 10). Faut-il donc identifier la scolastique et la mystique ? se demande l'auteur. Pas absolument. Sans compter qu'il y a des exemples de mysticisme spéculatif avant et après la scolastique, « c'est-à-dire longtemps avant et après que la science se fut établie sur la piété chrétienne », il y a des différences entre les deux : « Toute théologie est nécessairement mystique, mais il y a des degrés de mysticisme : la théologie est plus particulièrement mystique lorsqu'elle se donne pour fin de préciser le rapport de l'âme à Dieu, plus particulièrement scolastique lorsqu'elle cherche à représenter objectivement le rapport du monde à Dieu. Il n'y aurait donc entre la mystique et la scolastique qu'une différence de degré : le point de départ est commun : c'est Dieu en qui toutes choses sont et se meuvent, par qui toute réalité est explicable : les moyens scientifiques sont les mêmes : ce sont le dogme, l'expérience intérieure et la tradition philosophique » (p. 12). « Mais si nous regardons de plus près, nous ne tardons pas à apercevoir les différences. Alors que la scolastique se propose la justification du dogme, la mystique, celle de maître Eckhart par exemple, s'en propose l'explication totale, elle n'admet point de mystère et de révélation, de distinction entre l'autorité et la raison : la pensée humaine est en son fond identique à l'esprit de Dieu et suit les mouvements de l'esprit divin : la réalité est le mouvement de Dieu, le dogme est la formule et le symbole de ce mouvement ; il perd ainsi, en recevant la pleine intelligibilité, toute réalité comme dogme. L'Ecriture et les articles de foi ne sont pas pour Eckart, comme pour saint Thomas, un principe dont on se sert pour prouver. La foi le cède à la science, la religion à la pure spéculation.

« Cet effacement du dogme vient de la grande clarté que prend la vie intérieure. Le mystique se réjouit de sa conscience et ne s'en lasse pas : il trouve au fond de soi la vie universelle : l'intuition qu'il a de soi n'est pas différente de l'intuition qu'il a de Dieu » (pp. 12 et 13).

Nous ne pouvons souscrire en tous points à cette façon de voir. D'abord il nous semble faux que la scolastique ne soit autre chose que la « science basée sur la piété chrétienne », « la science appliquée à la religion et réglée par la religion » (p. 263). L'auteur confond deux choses très distinctes : la *théologie scolastique*, qui se meut tout entière dans le dogme et s'inspire de la révélation ; la *philosophie scolastique*, qui forme un corps de doctrines spécifiques sur l'ensemble des questions que se pose toute philosophie. Or celle-ci, la seule qui est en question, a

une valeur indépendante du dogme catholique, tout en professant, là où elle se rencontre avec le dogme, la supériorité de celle-ci. Les théories de l'abstraction, de la liberté, de l'acte et de la puissance, des prédicables et des prédicaments — on en pourrait citer une foule d'autres — n'ont pas été élaborées pour les besoins du dogme catholique. Que de malentendus naissent de cette fausse conception de la scolastique que les auteurs catholiques eux-mêmes ont accréditée et soutiennent ! — Quant au mysticisme, M. Delacroix expose fort bien que tout mysticisme poursuit l'union intime avec la divinité, ce que le P. Pacheu, dans son intéressante *Introduction à la Psychologie des mystiques* [1], appelle fort heureusement « la notion centrale et commune ». Mais l'auteur n'est-il pas exclusif en disant que « *la thèse dernière du mysticisme c'est au fond l'identité de l'intuition et de l'action* » (p. 15) ? « Le Dieu de la scolastique, écrit-il, est un singulier mélange de deux termes contradictoires, de perfection et d'infinité ; il est achevé, il existe en acte et pourtant il est donné comme toute-puissance, comme indétermination. Le Dieu de la mystique, au-dessus de l'acte et de la puissance, de ce qui est et de ce qui n'est pas, prêt à tout être, se meut selon l'absolue liberté » (p. 14). Or ce mysticisme panthéiste et idéaliste, qui constitue — nous le voulons bien — l'objet principal des études de M. Delacroix, et que nous retrouvons dans les poétiques envolées des Alexandrins comme dans les doctrines hétérodoxes du moyen âge, n'est pas l'unique forme du *mysticisme*. Il est, suivant l'expression du P. Pacheu, chez qui nous aimons beaucoup de rencontrer cette largeur de vues, une déviation, une déformation de l'esprit mystique. Car à côté du *mysticisme panthéiste* a toujours existé, dans la religion catholique, un *mysticisme individualiste*, respectant, lui, la distinction *substantielle* de la créature et du Créateur dans les formes supérieures du commerce divin. Le mysticisme, tel que l'entend le professeur de Montpellier, réduit le monde et la divinité à une création de la conscience, dans laquelle l'âme sent son identité avec l'Infini qui vibre en elle. Or, l'idéalisme dont l'auteur se réclame, en finissant sa préface [2], ne répugne pas à cette conséquence. « Malgré cela, peut-être à cause de cela, conclut-il, il nous a paru intéressant d'analyser les hypothèses et d'exposer les conclusions d'une philosophie mystique. »

Ces réserves principielles faites, nous sommes heureux de voir dans les premiers chapitres du livre de M. Delacroix une contribution précieuse à l'histoire des sectes mystiques du moyen âge. L'auteur montre fort bien que l'influence du néo-platonisme et d'un rationalisme spé-

1. Paris, Oudin, p. 56.
2. « Nous sommes loin de penser que l'esprit ait le droit d'admettre, à aucun degré, dans ses constructions, des éléments inintelligibles : nous croyons que la réalité peut et doit se définir en terme de représentation, que l'expérience suffit à expliquer l'expérience, et que toute transcendance, toute causalité absolue est comme si elle n'était pas : il n'y a que l'Esprit, c'est-à-dire les phénomènes et leurs lois » (pp. 17 et 18).

cifique [1], tels qu'ils furent mis en honneur par Jean Scot Eriugène (chap. I), se retrouve d'abord dans les doctrines d'Amaury de Bènes et des Amalriciens (chap. II) qu'il différencie d'avec les élucubrations apocalyptiques de Joachim de Flore et des Joachimistes (p. 45); plus tard, et de façon plus vigoureuse, chez les Ortlibiens et les frères du Libre Esprit (chap. III). M. Delacroix identifie ces deux sectes (p. 73) et, d'après l'anonyme de Passau et le *Liber manualis* d'Albert le Grand, nous donne des aperçus intéressants sur les applications que faisaient les prosélytes de cette théorie de la déification de l'homme, aux divers domaines de la vie pratique. C'était le dévergondage de tous les vices, la séduction légitimée des plaisirs charnels. La secte répandit en outre ses doctrines faciles et corruptrices dans une foule d'associations, nées de l'exubérance de l'esprit religieux — chez les Béghards hérétiques et les Fratricelles notamment, contre lesquels l'Eglise fut obligée de sévir, bien que dans une foule d'autres associations religieuses demeurées orthodoxes on n'ait jamais donné droit de cité à ces doctrines.

L'œuvre d'Eckhart s'est développée, elle aussi, dans cette atmosphère de mysticisme populaire; mais elle diffère des productions similaires par sa méthode et sa forme. Elle constitue, en effet, un *système* à l'esprit rigoureux, où l'on voit mises à profit toutes les connaissances acquises à son temps. Ainsi maître Eckhart est de tous les mystiques de ce début du XIVe siècle, le plus significatif et le plus influent. Le P. Denifle, qui a mis au jour de longs extraits de ses œuvres latines, se refuse à faire de la métaphysique d'Eckhart un panthéisme émanatif où toutes les réalités se réduisent à un écoulement de la vie divine. Il fait converger tout le système eckhartien autour de la distinction scolastique de l'*essence* ou quiddité et de l'*existence* : les créatures auraient leur quiddité propre, mais leur existence (esse) est Dieu ; *esse est Deus*. Faisant une large part aux sermons allemands de l'auteur, M. Delacroix pense au contraire que, comme tout mystique (ajoutez : *panthéiste*), Eckhart « prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'univers » (p. 286). C'est un écho puissant de la mystique néo-platonicienne; « sur tous les points essentiels, il est d'accord avec Plotin et Proclus ». Quoi qu'il en soit de cette divergence de vues entre les deux historiens de maître Eckhart, celui-ci peut difficilement se soustraire au reproche de panthéisme.

Louvain.

M. DE WULF.

1. Notons en passant une doctrine qu'il ne nous appartient pas de discuter, mais qui montre jusqu'à quel point l'auteur a subi les influences de l'école rationaliste allemande : « La multiplicité des rapports qui unissent la créature au Créateur, l'homme à Dieu et qui constituent la piété ou le dogme selon qu'ils sont sentis ou connus, se trouve asservie en quelque manière à la spéculation hellénique » (p. 20).

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. Liturgie. — E. *Usages funéraires* (suite). — Voici quelques indications qui permettront d'étendre les recherches de M. Kirsch à d'autres séries d'inscriptions.

En tête des textes épigraphiques relatifs au culte des morts, il convient de signaler les articles déjà anciens de [173] Julian Kulakowski, *Eine altchristliche Grabkammer in Kertsch aus dem Jahre 491* (*Röm. Quartalschrift*, 1894, 49-87, 309-327). Je les mentionne, malgré leur date, parce qu'ils paraissent être peu connus. Tout récemment, M. Michon rappelait cette découverte et donnait sur elle des détails inexacts d'après des renseignements insuffisants. On a trouvé sur ce point de la Russie méridionale une sépulture souterraine, datée de 491, avec des inscriptions grecques présentant les psaumes xxvi, 1-2 (*Dominus illuminatio mea...*) ; xc complet (*Qui habitat in adiutorio Altissimi*) ; ci, 1 (? *Dominus exaudi orationem meam*) ; cxx, 7-8 (*Dominus custodit te ab omni malo*, etc.) ; de plus un texte rythmé, au commencement duquel j'ai reconnu Lc., xix, 9 (cf. *Rev. cr.*, 1895, II, 4) ; et enfin le trisagion. M. Kulakowsky pense que ces divers textes ont été empruntés à l'office des morts. De fait, le ps. xc fait encore partie du rituel grec des funérailles ; cf. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 526.

De tout temps, le chant des psaumes a fait partie des cérémonies funéraires. Les Constitutions apostoliques le mentionnent avec la célébration de l'eucharistie. Elles citent les ps. cxiv et cxv. Il n'est pas inutile de remarquer que le ps. cxiv est le premier psaume des vêpres dans l'office latin des défunts et que, par suite, il ouvre la cérémonie des obsèques quand on les célèbre dans l'après-midi.

Plus récemment [174] Perdrizet a publié dans ses *Notes sur Chypre* (*Bul. de Correspondance hellén.*, XX (1896), p. 349 et pl. xxiv) diverses inscr. Le n° 4, provenant de Lapethos, est la reproduction du ps. xiv (*Domine quis habitabit in tabernaculo tuo*) dans un texte grec qui présente des variantes intéressantes. D'après M. P., l'inscription ne peut être, à en juger par l'écriture, postérieure au ive siècle ; elle est par conséquent plus ancienne que notre plus ancien ms. L'original est maintenant conservé au Musée du Louvre.

L'attention a été ramenée sur cette inscr. par [175] E. Michon, *Bul. de la Soc. des antiquaires*, 1901, 185. Il a, à cette occasion, rappelé d'autres versets sur des dalles funéraires. Ainsi on a signalé dans un tombeau à Aïn Fit, à une demi-heure au s.-e. de Banias, le texte sui-

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64, 167, 281, 452 ; VII (1902), 186, 275, 354, 478.

vant : Ἐξεχύθη χάρις ἐν χειλεσίν σου, πάτερ (Ps. XLIV, 3). Ἐπεδήμησεν πρὸς Κύριον ὁ τῆς ὁσίας μνήμης Λεόντιος πρεσβύτερος ἐν μῆνι ἀρτεμισίου ια' ἰνδικ. ε' (*Bul. de la Soc. des antiquaires*, 1897, 408). A Jérusalem la dalle qui fermait le loculus du tombeau du diacre Nonnos, dans la basilique eudoxienne de Saint-Etienne, portait l'invocation : Ἐπί σ(οι), Κ(υρίε), ἤλπισ(α), μὴ καταισχυνθείην (ps. XXX). Voir aussi *C. I. L.*, VIII, 8620 et 8623.

On doit distinguer les textes qui ont pu faire partie des rits funéraires et ceux qui, comme les derniers, rentrent dans la catégorie générale des acclamations.

Parmi les phrases liturgiques, on peut ranger la formule : *quorum nomina Deus scit* (LE BLANT, *Inscr. chr. Gaule*, n. 563), qui se retrouve dans les inscriptions, dans les martyrologes, et a pu être, à l'origine, une formule de diptyques. On l'a découverte une fois de plus dans une inscription en lettres de mosaïque, dans un couvent de la vallée du Jourdain : Φῶς ζωῆς. | Ὑπὲρ | σωτηρίας | καὶ ἀντιλή(μ)ψεως | τῶν καρποφορησάν | των καὶ καρπο | φοροίντων ὧν Κ(ύριο)ς γι | νώσκει τὰ ὀνόματα. | Α Ω. Ce texte est du temps de Justinien (*Bul. de la Soc. des Antiq. de Fr.*, 1897, 324). Cette formule a été trouvée aussi à Naples et à Chiusi ; cf. *C. I. L.*, XI, 2568. On peut comparer *C. I. G.*, IV, 8653, Diarbékir (v^e^-vi^e^ s.) : οἰκοδο(μή)θη τὸ ἱ(ερὸ)ν ἐξ ἀναλωμάτων ἀνδρῶν ὧ(ν) τὰ ὀνόμ(ατα) ἐν (βίβλῳ) ζωῆς : cf. PAUL, *Phil.*, IV, 3 ; *Apoc.*, XIII, 8, et XVII, 8.

Les jours consacrés à la mémoire d'un défunt sont dans les Constitutions apostoliques (VIII, 42) le troisième, le neuvième, le quarantième et l'anniversaire ; ces dates sont conservées dans l'Eglise grecque (cf. GOAR, *l. c.*, 540). Le quarantième jour est encore attesté par saint Ambroise, *De obitu Theodosii*, c. 3. Le rituel latin remplace le neuvième et le quarantième par le septième et le trentième. L'abandon du neuvième est expliqué par saint Augustin. Les païens célébraient cette date, le *nouendiale*, et, de fait, les Constitutions apostoliques paraissent se référer à l'usage civil pour justifier le choix du neuvième jour : Ἔννατα εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων. « Septimus uero dies, ajoute saint Augustin, auctoritatem in scripturis habet [cf. *Gen.* L, 3; *Sap.* XXII, 13]... ; septenarius numerus propter sabbati sacramentum praecipue quietis indicium est. » *Quaest. in Heptat.*, I, q. 172 ; *P. L.*, XXXIV, 596).

Les rites de l'église russe ont été l'objet de l'un des volumes d'A. von MALTZEW : [176] *Činy pogrebenija, Begräbniss-Ritus u. einige specielle u. altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes; deutsch u. slavisch, unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes* (Berlin, 1898, CXXII-915 pp. in-8) ; cf. *Revue*, VII (1902), 275. Le volume s'ouvre sur une comparaison des rites en Orient et en Occident.

L'ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ (*ordo exsequiarum* ; ἐξοδιαστικόν, de ἐξόδιον, « sortie, dénouement »), chez les Grecs, est surtout remarquable par la

répétition de l'*alleluia* après chaque verset. Ce trait est antique. Comme l'a déjà remarqué Goar (Εὐχολόγιον, p. 541), à la mort de Fabiola : « Necdum spiritum exhalauerat, necdum debitam Christo reddiderat animam, *Et iam fama uolans, tanti praenuntia luctus*, totius urbis populum ad exsequias congregabat : sonabant psalmi, et aurata templorum tecta reboans in sublime quatiebat *Alleluia* » (Saint Jérôme, *Ep.* LXXVII (XXX) ; *P. L.*, XXII, 697) Quand sainte Monique mourut, Euodius se mit à chanter un psaume (probablement le ps. C) et toute la maison répétait entre chaque verset le refrain : *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* (*Ps.* C, 1).

Les autres détails, caractéristiques des funérailles chez les Grecs, peuvent être relevés dans Goar, *l. c.*, pp. 515 suiv. Je me borne à noter le chant des béatitudes, pendant l'office (p. 534) ; une sorte de thrène, appartenant au type liturgique des στιχηρὰ προσόμοια, et destiné visiblement à remplacer et à empêcher les lamentations et les *voceri* des pleureuses (p. 535) ; le baiser d'adieu, avant la sortie de l'église (γίνεται ὁ ἀσπασμός, d'abord par le célébrant, puis par les assistants, p. 535) ; la double onction du chrême sur le cadavre et sur la pierre sépulcrale (pp. 538, 543, 587 ; usage antique, Horace, *Epode* XVII, 11 : *Vnxere matres Iliae Hectorem*, etc. ; cp. Min. Felix, *Oct.* 12 : *Reseruatis unguenta funeribus ;* Prudence, *Cathem.*, X, str. 44 : *Titulumque et frigida saxa liquido spargemus odore*).

L'usage du baiser funèbre suppose que la figure est découverte. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos le commencement de la belle péroraison de saint Ambroise, dans le discours prononcé aux funérailles de son frère Satyrus : « Sed quid ergo demoror, frater ? quid expecto, ut nostra tecum commoriatur et consepeliatur oratio ? Licet ipsa species et exanimis corporis forma soletur, *oculosque manens gratia et permanens figura demulceat*, nihil, inquam, moror : procedamus ad tumulum. Sed prius *ultimum* coram populo *uale* dico, *pacem* praedico, *osculum* soluo. » *De excessu Satyri*, l. I, 78 ; éd. C. Schenkl, dans les *Ambrosiana*, 1897, p. 43, 5 L'*ultimum uale* peut être une réminiscence de lettré ; mais *pax* et *osculum* sont formule et acte liturgiques. L'usage de laisser la figure découverte a survécu au baiser liturgique ; Stendhal, *Promenades dans Rome*, I, 175 : « Là (au Corso), au milieu de cent cierges allumés, j'ai vu passer sur un brancard et la tête découverte, la jeune marquise Cesarini Sforza, spectacle atroce et que je n'oublierai de ma vie. »

La formule finale : Δόξα τῷ θεῷ τῷ οὕτως οἰκονομήσαντι (p. 538), rappelle celle du cimetière de Priscille : Σοὶ δόξα ἐν Χριστῷ (cf. plus haut, p. 480).

Un terme de comparaison avec les usages funéraires chrétiens nous est fourni par [177] N. Söderblom, *Les Fravashis*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XXXIX (1899), 229-260. Les Fravashis sont, dans la religion iranienne, des esprits dont le culte se rattache au culte des âmes défuntes. M. S. a décrit minutieusement le rituel des morts. Il y a des points de contact curieux avec le rituel chrétien.

Les Iraniens ont d'abord une fête générale et annuelle des morts. Elle est placée à la fin de l'année, c'est-à-dire au commencement de mars, et dure dix jours (10-20 mars). C'est donc la dernière fête de l'année liturgique mazdéenne, comme elle l'est dans la liturgie chrétienne. Le culte des morts est une survivance chez les Iraniens, car il est contraire à l'esprit du mazdéisme dans sa forme la plus achevée. Tous les peuples indo-européens ont eu leur fête des morts. On sait combien l'Église chrétienne lutta contre les usages païens en matière de funérailles : interdiction de l'incinération, des couronnes, des repas funèbres. L'ancienne religion trouvait dans ces usages, qui lui étaient souvent antérieurs, le plus solide terrain de résistance. L'une des fêtes des morts du calendrier païen avait été de bonne heure remplacée à Rome par celle de saint Pierre (*Revue*, VII [1902], 362). Pendant longtemps, les morts n'eurent pas de jour consacré. Puis, quand les ordres monastiques eurent imaginé la fête des morts, l'Église ne l'admit que tardivement, et, dès l'origine, on la combinait avec la fête, également récente, de la Toussaint. L'Église mazdéenne usa d'artifices analogues. Comme elle ne pouvait extirper une religion née en quelque sorte avec la race, « le culte des morts devint un culte des dieux ou d'un dieu en faveur des êtres aimés qui ne sont plus, et une pieuse commémoration de leurs noms et de leurs vertus ». De plus, l'on distinguait entre les âmes des bienheureux, auxquelles étaient consacrés les cinq premiers jours (la Toussaint), et les âmes des défunts, quel que soit leur sort, qui avaient reçu en partage les cinq jours suivants (Commémoraison des morts).

Pour chaque défunt, les jours consacrés étaient les trois premiers jours, le quatrième, le dixième, le trentième et l'anniversaire. Dans l'Église chrétienne, le troisième jour et l'anniversaire ; dans le rituel latin, le trentième, sont aussi célébrés ; voir plus haut. Plus que ces coïncidences de chiffres, assez naturelles, il faut noter l'idée commune de certains jours critiques ou réservés. De part et d'autre, le troisième jour a une importance particulière. L'assemblée funèbre du soir du troisième jour est, chez les Parsis, plus nombreuse et plus solennelle ; elle est l'occasion de généreuses souscriptions pour les pauvres. C'est qu'à l'aube du quatrième jour, l'âme va quitter la place provisoire qu'elle occupe auprès du corps. Le compte de ses actes sera terminé, le jugement prononcé, sa destinée fixée. Alors commence sa nouvelle vie. D'après Nicéphore, cité par Goar, *l. c.*, 540, au troisième jour, le cadavre perd figure humaine ; le neuvième, tout le corps entre en putréfaction, sauf le cœur ; au quarantième, le cœur lui-même est atteint. Faut-il rappeler le récit monastique, le défunt qui interrompt, trois jours de suite, la cérémonie funèbre et annonce, le troisième jour, au milieu de la terreur générale, qu'il est condamné (légende de saint Bruno) ?

Les principales cérémonies faites au temple mazdéen pendant les trois jours consiste dans le sacrifice (messe), celui du troisième jour

différant des autres, et dans la récitation de l'office. Ce sont les mêmes éléments que dans l'Eglise chrétienne.

Le deuil proprement dit, avec les pleurs et les lamentations, dure quarante jours. D'ailleurs le mazdéisme a toujours réagi, comme le christianisme, contre les pratiques excessives, survivances de la sauvagerie primitive.

Dans un deuxième article (*Ib.*, 373-418), M. Söderblom a étudié les raisons du culte des morts et l'idée que les Iraniens se font des fravashis. Ce travail ne rentre plus dans notre cadre.

Je ne connais que par des comptes-rendus [**178**] S. Reinach, *La Prière pour les morts*, dans *Strena Helbigiana*, p. 245 ; voir les objections de Wünsch, *Berliner philol. Woch.*, 1900, col. 942.

Une question des plus intéressantes a été le sujet d'un ouvrage tout récent : [**179**] W. Thümmel, *Die Versagung der kirchlichen Bestastungsfeier, ihre geschichtliche Entwickelung u. gegenwärtige Bedeutung* (Leipzig, 1902 ; viii-196 pp. in-8). Malheureusement le but poursuivi par M. T. est nettement contemporain et confessionnel. C'est une mauvaise condition pour aborder un problème historique. Bien que l'étude sur le développement de la discipline forme les trois quarts de la brochure et que l'auteur n'ait réservé que 45 pages à des conclusions théologiques, cette dernière partie pèse de tout son poids sur la première et en fausse les résultats. Il suffit, pour faire connaître le parti pris de M. T., de noter l'appréciation suivante : « L'Église catholique a tort de considérer le refus de la sépulture ecclésiastique comme une peine, parce qu'il est absurde de châtier un mort. » M. T. oublie que toute peine a trois fins : corriger le puni, assurer la vindicte publique comme compensation du dommage social, prévenir les fautes par l'exemple fait. Les deux dernières fins, les plus importantes aux yeux de certains criminalistes, sont poursuivies par le refus de sépulture ecclésiastique. De plus, l'Église catholique peut admettre, en même temps, ce qui est, d'après M. T., la seule conception de l'Église évangélique : le refus de sépulture est le signe qu'elle ne veut pas reconnaître comme siens des hommes qui, par leurs actes, se sont mis eux-mêmes de leur vivant hors de l'Eglise.

Cependant une esquisse du sujet est utile. Il serait à souhaiter de le voir repris par quelque jeune historien.

Pour la période qui nous occupe (pp. 1-49), les données archéologiques ont une grande importance : elles n'existent pour ainsi dire pas pour M. T., et c'est un tort grave. La première question est, si l'on veut, celle du lieu de sépulture. D'après M. T., l'ancienne Église avait les mêmes sentiments que les païens ; tout lieu de sépulture était saint, et l'idée de la « terre sainte », c'est-à-dire d'un lieu consacré spécialement pour les fidèles, lui était étrangère. Ces deux assertions me paraissent douteuses, surtout la première.

Le principe fondamental doit être cherché ailleurs, dans le droit général. Le terrain d'une sépulture est une propriété ; de nouvelles

sépultures ne peuvent donc y être faites que conformément au droit de propriété. Ce droit appartient à des particuliers ou à une collectivité ; dans les deux cas, les ayants droit seuls l'exercent et en conditionnent l'extension. Une seule restriction est posée par les lois romaines : le terrain, une fois consacré par la présence d'une tombe, ne peut être profané pour un autre usage.

En conséquence, l'Église, les *cultores Verbi*, excluent des cimetières qu'ils possèdent les personnes étrangères, de la même manière que les *cultores Dianae* ou les *cultores Herculis* excluent tout autre que leurs associés. Quant aux particuliers, ils admettent qui ils veulent. Il était naturel que les riches chrétiens offrissent une sépulture à leurs frères : c'était une forme de leur participation aux charges de la communauté. Aussi les plus anciennes catacombes, celles de Priscille, de Domitille, de Prétextat n'ont-elles pas d'autre origine ; saint Cyprien est enterré *in area Macrobii Candidi procuratoris*. Mais il n'était pas moins naturel que ces bienfaiteurs de l'Église n'admissent pas les infidèles à profiter de leur générosité. Ainsi s'expliquent des formules restrictives comme : *libertis libertabusque posterisque eorum at* (= *ad*) *religionem pertinentes meam* ; ou : *M. Antonius Restutus fecit ypogeum sibi et suis fidentibus in Domino* ; ou des imprécations et des sanctions, comme : ΕΙ ΔΕ ΤΙΣ ΤΟΛΜΗΣΕ ΕΤΕΡΟΝ ΒΑΛΕΙΝ ΔΩΣΕΙ ΤΟΙΣ ΑΔΕΛΦΟΙΣ : *Si qui post obitum nostrum aliquem corpus intulserint, non effugiant ira Dei et Domini nostri*. Tous ces textes, et d'autres semblables, sont bien connus des archéologues ; ils indiquent comment, avant la paix ou la conversion de la majorité des habitants des villes, l'Église assurait le repos des fidèles défunts. M. T. ne les mentionne même pas.

De son exposé confus, trois faits seulement paraissent avoir quelque portée. Saint Cyprien, dans sa lettre aux évêques d'Espagne, reproche à l'un d'eux, nommé Martial, d'avoir fait enterrer ses fils dans des lieux profanes (*Ep.* 67, 6) : « Filios, exterarum gentium more, apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos ». M. T. est bien forcé d'admettre que ce texte contredit son opinion sur le sentiment de l'ancienne Eglise et il y voit une « conception rigoriste et matérialiste ». Puis vint l'affaire des cimetières chrétiens usurpés par les Donatistes sous le règne de Julien (Optat, III, 4; VI, 7). M. T. ne paraît pas en avoir vu le véritable caractère. Il semble qu'à cette époque les autorités impériales ont agi vis-à-vis des Donatistes de la même manière que les conseils de certains cantons suisses vis-à-vis des vieux catholiques. Elles affectèrent de considérer les Donatistes comme possesseurs légitimes des basiliques et des cimetières chrétiens ; car les Donatistes s'emparèrent aussi des basiliques. En tout cas, ici encore, la préoccupation de réserver aux leurs exclusivement l'usage des cimetières, paraît avoir guidé les Donatistes : « Ad hoc basilicas inuadere uoluistis ut uobis solis coemeteria uindicetis, non permittentes sepeliri corpora catholica. » Optat, VI, 7). Enfin M. T. cite le *De cura pro mortuis gerenda* de saint Augustin. Saint Paulin de Nole avait demandé s'il

était utile d'être enterré près de la *memoria* des martyrs. L'évêque d'Hippone répond que cela ne sert qu'en tant que le souvenir des martyrs anime davantage à prier pour les morts (ch. 4, n. 17). Cette citation soulève une question accessoire, qui mériterait d'être étudiée à part. M. T. ne songe nullement aux préoccupations d'un Damase et le nom de Paulin de Nole ne lui rappelle pas la sépulture de Paulin près du tombeau de saint Félix (cf. *Revue*, III (1898), 55 suiv. *passim*).

En dehors de ces trois renseignements indirects, M. T. ne trouve pas dans l'ancienne littérature chrétienne de réponse décisive à cette question : Pouvait-on enterrer un païen parmi des chrétiens? Cependant le cas est nettement posé par saint Hilaire de Poitiers, et résolu négativement : « Ostendit Dominus... inter fidelem filium patremque infidelem ius paterni nominis non relinqui ; non obsequium humandi patris negatur, sed admonuit non admisceri memoriis sanctorum mortuos infideles. » (*Comm. in Matt.*, 7). Ces paroles déterminent la pratique de l'Église après la paix, quand les païens étaient en minorité.

La sépulture ecclésiastique comporte certaines cérémonies. Il était conforme aux idées reçues par les anciens, païens ou chrétiens, d'en exclure tout étranger à l'association. C'est ce qu'établit nettement un texte de Tertullien, mentionné par M. T., mais qu'il n'a pas su lire. Les chrétiens ont une caisse, *arca*, qui est alimentée par une contribution mensuelle et volontaire : « Modicam unusquisque *stipem menstrua die*, uel cum uelit et si modo uelit,... apponit. » Les fonds sont dépensés non en bombances, mais en secours et en aumônes ; ils paient la sépulture des pauvres, *egenis alendis humandisque* (*Apol.*, 39). Les épigraphistes reconnaissent, jusque dans les termes, la constitution et le fonctionnement d'un de ces collèges de petites gens, si fréquents dans l'Empire romain ; cf. aussi Marcien, *Inst.*, III ; *Dig.*, XLVII, 22, 1 : « Permittitur tenuioribus *stipem menstruam* conferre, dum semel in mense coeant. » Dès lors, les étrangers à la corporation n'avaient aucun droit aux cérémonies que payaient les cotisations volontaires des associés.

Tels paraissent être les principes qui ont, à l'origine, dominé la matière. M. T., absorbé par des préoccupations de théologien, ne s'en doute pas. Il faut distinguer entre les catéchumènes, les hérétiques, les schismatiques, les infidèles, les suicidés. Ici encore l'étude de M. T. est confuse et incomplète. En ce qui concerne les suicidés, la célèbre inscription païenne de Lanuvium (de 133) était à citer : « Quisquis ex quacumque causa mortem sibi asceuerit, eius ratio funeris non habebitur. » Je ne crois pas que cette exclusion ait pour principe une idée philosophique ; l'associé n'a pas le droit d'imposer à ses confrères une charge prématurée et de tirer de son association un bénéfice frauduleux en devançant le terme fixé par la nature et en frustrant le collège des cotisations qu'il aurait dû payer.

Pour le ve siècle et la période suivante, M. T. paraît mieux informé. Mais cette partie n'est pas exempte des défauts déjà signalés. En

somme, la question reste à traiter, avec les documents et les données que ne possédaient pas les anciens auteurs.

Quelques-unes des questions dogmatiques effleurées par M. T. ont été traitées ici même par M. Turmel dans ses articles sur l'eschatologie et sur la doctrine de saint Augustin relative aux enfants morts sans baptême; M. Thümmel aurait dû s'y reporter. Il ne mentionne pas, non plus, THOMASSIN, *Anc. et nouvelle Discipline de l'Église*, t I, liv. II, ch. XCII, n. 11 suiv.; t. III, liv. I, ch. LXV et LXVI; éd. de 1725, I, p. 1116 et III, p. 543. Il cite souvent les canons du IVe conc. de Carthage (398); il paraît ignorer que ce texte est des alentours du VIe siècle : la démonstration esquissée par Ballerini, achevée par Maassen, complétée par Malnory, ne semble pas être encore parvenue chez les théologiens allemands.

F. *Rit ambrosien.* — Il n'existait pas d'étude générale sur ce rît, Je me suis risqué à en publier une [**180**] dans le *Dictionnaire de théologie catholique* du regretté professeur VACANT, fasc. III. Je ne me dissimule pas les imperfections et les lacunes de ce travail. C'est un premier essai qui ne demande que de l'indulgence. Voici quelques notes sur la bibliographie la plus récente [1].

Je rappelle d'abord l'article de dom Morin sur le rit d'Aquilée, à cause des points de contact; voir plus haut, n° 4, p. 359.

A l'occasion du centenaire de saint Ambroise, M. MAGISTRETTI a fait une conférence sur le rit ambrosien. M. M. est le maître des cérémonies de la basilique ambrosienne et a publié un pontifical que j'analyserai plus bas. Il commence à nous donner aujourd'hui la documentation de sa conférence et de ses théories sur le rit ambrosien [**181**] : *La Liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV*, note illustrative alla Conferenza : Il rito Ambrosiano; vol. I (Milano, tip. di S. Giuseppe, via S. Calocero, 9; 1899; XI-208 pp. in-8; prix : 4 L.)

Ce travail a pour but de reconstruire la liturgie milanaise au temps de saint Ambroise d'après les renseignements épars dans ses œuvres en les comparant à notre connaissance directe de l'état le plus ancien de cette liturgie. La tâche vaut la peine d'être tentée ; elle ne l'a jamais été d'une manière méthodique. M. Magistretti, par sa connaissance d'un des deux termes de la comparaison au moins, est mieux préparé que bien d'autres à la conduire à bonne fin. Mais des écueils sont à éviter dans un travail aussi délicat. Comme la plupart de nos documents sont du XIe et du XIIe siècles, il y a un hiatus de six à sept siècles entre les éléments qui sont ainsi rapprochés. On peut être tenté, surtout à Milan, de faire remonter à une date ancienne des usages dont l'attestation historique n'est certaine qu'à une époque plus basse.

Nous en avons un exemple dans l'étude consacrée par M. M. à la

1. Dans le *Dictionnaire*, j'ai renvoyé à la *Revue*, 1900, n° 3 Si cette note tombe sous les yeux de quelque souscripteur, je le prie de remplacer cette référence par celle du présent article. Il ne faut jamais renvoyer à un travail en préparation : on peut mourir, par exemple. J'ai péché par excès de confiance.

hiérarchie. M. M. veut retrouver dans saint Ambroise les ordres que nous connaissons, et, de plus, les clercs affectés, dès le XIIe s., et peut-être dès le IXe, aux différents services de la basilique. Landulf le vieux, confirmé par le Manuel de Beroldus, mentionne, dans le clergé inférieur les *subdiaconi*, les *notarii*, les *actores*, les *magistri scolarum*, et enfin les *sexdecim custodes*, divisés en deux groupes : 1° les quatre *cicindelarii*, chargés du luminaire, et les quatre *ostiarii* : « Hi octo maiores, dit Beroldus, iacent in secretario ad custodiendum thesaurum ecclesiae » (p. 36) ; 2° les huit derniers préposés à la garde du sanctuaire : « octo minores iacent in tribunali ecclesiae ad ipsius custodiam », c'est-à-dire dans le chœur et près de l'autel. M. M. compare ce qu'il croit être deux textes de saint Ambroise. Malheureusement le principal, le plus complet, que M. M. cite longuement en tête d'un chapitre de son livre, est tiré des commentaires sur saint Paul de l'Ambrosiaster. Il n'est pas besoin d'insister sur cette erreur regrettable de critique auprès des lecteurs de cette *Revue* (cf. IV [1899], 97 sqq.). L'auteur, quel qu'il soit, vivait à Rome et ne pouvait témoigner pour Milan. Il ne reste plus alors qu'un passage du *De Officiis* qui est loin d'être décisif : « Alius distinguendae lectioni aptior, alius psalmo gratior, alius exorcizandis qui malo laborant spiritu sollicitior, alius sacrario opportunior habetur. Haec omnia spectet sacerdos et quod cuique congruat, id officii deputet. » (*De off.*, I, 44, 214; *P. L.*, XVI, 872). Il n'y a rien à conclure de ce texte, sinon que les clercs inférieurs reçoivent des fonctions suivant leurs aptitudes et les besoins du culte. M. M. y voit au contraire, entre autres choses, une preuve de la prééminence des lecteurs sur les exorcistes et des uns et des autres sur les gardiens du sanctuaire. C'est presser beaucoup une phrase oratoire. Autant vaudrait conclure à l'existence des « ordres » de psalmodiste et de *custos*. Ce texte montre seulement une répartition des clercs inférieurs entre les offices de la basilique, là où plus tard nous trouvons une hiérarchie et des cadres fixes.

Il n'est pas moins discutable de chercher dans saint Ambroise les « ordres » de sous-diacre et d'acolyte. Non seulement leurs noms ne se trouvent pas chez lui, mais M. M. ne cite aucun texte qui permette de les isoler et de les opposer aux autres clercs. Un autre passage montre quel était l'état de la hiérarchie ; il énumère : « aut presbyter aut minister aut quisquam de clero. » (*De off.*, II, 24, 122 ; *P. L.*, XVI, 135 B). Il y avait les prêtres, les diacres et le clergé inférieur, de la foule duquel étaient tirés certains employés particuliers.

On voit quelle prudence est nécessaire dans ce genre de recherches. La connaissance des usages permet d'ailleurs à M. M. d'instruire un lecteur averti, même quand il se trompe. Dans la même discussion, l'étude des rubriques le conduit à faire sentir la primitive confusion des fonctions du sous-diacre et de l'acolyte. Le sous-diacre, à la messe solennelle et dans d'autres circonstances, porte le cierge et l'encensoir. Le *notarius*, équivalent de l'acolyte, porte le cierge de l'arche-

vêque dans les processions et l'habille quand il va célébrer la messe. Cette confusion se retrouve aussi dans les anciens *ordines* romains.

Cet exemple intéressant montre les défauts du livre de M. M. Il est divisé en cinq chapitres : sur l'initiation chrétienne, sur la hiérarchie, sur le mariage et la consécration des vierges, sur la messe et sur la psalmodie publique. Dans la suite, M. M. traitera notamment de l'année ecclésiastique. Trois appendices : les prières du carême comparées à celles du missel Stowe et de l'euchologe grec, le canon ambrosien de Biasca comparé à ceux du missel Stowe et du sacramentaire du VIIe s., la *Laus angelorum magna ambrosiana* comparée au *Gloria in excelsis* des Constitutions apostoliques, terminent le volume. Le texte des *preces* est tiré de l'édition approuvée du missel milanais. Il est identique à celui de l'antiphonaire de Londres, pp. 261 sqq., sauf, bien entendu, qu'il n'est pas question, dans l'antiphonaire, du pape ni du grand-duc. La prière : *Pro papa nostro illo et omni clero eius*, doit, en effet, s'entendre de l'archevêque de Milan et de son clergé. Une table détaillée très commode termine le volume.

Voici encore quelques remarques faites au cours de la lecture : P. 11, l'appellation du samedi avant les Rameaux, *Sabbato in traditione symboli*, me paraît être une appellation par anticipation. Les jours des semaines de l'Avent et du Carême sont également désignés par rapport au dimanche suivant. On ne peut donc pas conclure à un usage plus ancien dans lequel la *traditio symboli* aurait eu lieu le samedi avant les Rameaux. — P. 4, Béroldus atteste que tous les dimanches de carême jusqu'au dimanche *De Lazaro*, on répète l'invitation aux catéchumènes de donner leurs noms (pp. 82 et 83 ed. Mag.) ; cependant la rubrique de l'antiphonaire (ms., p. 150) paraît supposer que cette invitation est faite seulement le dimanche *De Samaritana*. — P. 20, n. 1, M. M. reproduit le dialogue entre le catéchumène et le ministre du sacrement : « Quid uenisti facere ? — Baptizare. Et dicit sacerdos : « Ite, baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Ces paroles ne sont pas la formule même du baptême, que l'on trouve plus loin. Quel est le sens de *baptizate* ? *Baptizare* est un des vulgarismes de ce texte pour *baptizari*. Faut-il entendre *baptizate* au sens passif ? Cependant, *ite* qui précède paraît un souvenir de MATTHIEU, XXVIII, 19. Le sacramentaire de Bergame a, dans le même passage, *baptizare* et *baptizate*. — P. 53, n. 1, ce n'est que par un abus de subtilité qu'on peut voir dans AMBR., *Hex.*, VI, IX, 56, une allusion à l'onction sacerdotale. — P. 85-86, il me semble très dangereux de prendre saint Augustin pour guide dans la reconstruction de la liturgie milanaise. Il faudrait d'abord distinguer ce qu'il affirme comme avoir vu à Milan des assertions générales qui peuvent aussi bien se rapporter à des usages africains. Ses souvenirs eux-mêmes étaient-ils si précis ? A l'époque de sa conversion se préoccupait-il des détails liturgiques ? Était-il même préparé à les observer ? Plus tard, n'a-t-il pas vu le passé un peu fuyant à travers un présent tangible ? Enfin, dans une œuvre aussi

considérable que celle de saint Augustin, il est impossible de ne pas faire intervenir la chronologie. Toutes ces questions ne seront vraiment élucidées que par une étude méthodique des données liturgiques contenues dans les livres de saint Augustin. — P. 93, M. M., qui n'a pu ignorer le travail du P. van Ortroy, a eu le grand tort de reproduire le récit de Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 18. — P. 105, n. 2, si M. M. avait été plus sévère dans sa critique, il aurait été moins embarrassé pour concilier le sacramentaire du VIIe s. et le sacramentaire véronais avec une affirmation précise et historique du *Liber pontificalis* due à un contemporain de saint Grégoire (voir *Revue*, II [1897], pp. 183, 7° et 184, au bas). Mais il semble vraiment que tout le travail de critique accompli en ces dernières années soit non avenu par certains historiens de la liturgie. On ne le mentionne que pour le contester, et, le plus souvent, on l'ignore. — P. 17, M. M. attribue dans son texte à l'*Hexaemeron* un passage du commentaire de saint Ambroise sur saint Luc.

Je ne veux pas multiplier ces observations. Il me reste à souhaiter à M. Magistretti de mettre un peu plus de rigueur dans ses recherches. Il vaudrait mieux peut-être qu'il nous fît connaître avec précision la liturgie milanaise d'aujourd'hui ou même celle du moyen-âge. Ce serait pour lui un terrain plus solide que l'époque de saint Ambroise.

Une des lacunes de la littérature chrétienne était le manque de textes du rit ambrosien. Les livres de l'usage actuel étaient trop suspects de romanisation pour servir de base à une étude vraiment critique. M. M. Magistretti s'applique à combler cette lacune et a entrepris la publication de *Monumenta ueteris liturgiae Ambrosianae*. Le premier volume de cette collection [**182**] a pour titre : *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon Ordines Ambrosiani ex codicibus saec. IX-XV.* (Mediolani, apud Ulricum Hœpli, MDCCCXCVII; XXXVIII-147 pp., et 1 planche grand in-8; prix : 12 l. 50). Il est précédé d'une préface de M. A. M. Ceriani, l'érudit préfet de la bibliothèque ambrosienne, le savant qui connaît peut-être le mieux les livres et l'histoire de la liturgie milanaise.

On sait qu'il y a deux opinions au sujet de l'origine de cette liturgie. D'après l'une, ce rit est de provenance orientale. C'est la thèse de M. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, 2e éd., pp. 83 et 87-8). Dans l'autre système, la liturgie ambrosienne n'est autre que l'ancienne liturgie romaine, telle qu'elle existait avant les réformes mises sous les noms de Gélase, Léon et Grégoire ; l'on explique de la même manière la formation du rit gallican (cf. *Revue*, II, 1897, 176-7). C'est le raisonnement à la mode. Autrefois, par esprit de clocher, on s'arrangeait de façon à être autochtone et apostolique. Aujourd'hui, par un ultramontanisme qui n'a que faire en une question scientifique, on veut être plus romain que les Romains. M. Ceriani adopte cette façon de voir : « Si codices Ambrosiani cedunt antiquitate illis Romanae liturgiae, ex eorum collatione euincitur Ambrosianos continuasse uetustissimum usum Romanum ante Gregorium et

Gelasium tum in Missa tum in praecipuiis aliis partibus, in quibus tamen uarietates secundi ordinis sunt, et auxilia praebere quibus uetustissimorum usuum uestigia in Occidente dignosci et iudicari possint. » (p. x).

Il appuie cette thèse de deux genres d'arguments. Il allègue d'abord l'argument de prescription : « Cum concordantia (editionum cum uetustissimis testibus) ex una eademque origine esset, et summa fides, qua per saecula ûel leues uarietates a Romano-Gregoriano retinebantur in Ambrosiano quaeque confirmabatur testimonio continuato ex manuscriptis a IX saeculo usque ad praesens tempus, argumentum praebebat contra opinionem anteriorum mutationum arbitrio inuectarum in aliis lectionibus concordantibus » (p. XI). Je ne veux pas ici discuter la valeur de cet argument d'avocat, qui, en droit, est un expédient nécessaire pour couper court à d'interminables controverses sur l'origine des propriétés, mais qui n'a pas en histoire et en logique la valeur que lui accordent des théologiens trop confiants. Je ne ferai qu'une observation. On pourrait appliquer le raisonnement de M. C. à la Gaule et l'on obtiendrait par voie d'argumentation une conclusion directement opposée aux faits. Si, pour la Gaule, on n'avait pas de témoins antérieurs au IXe s., on dirait comme M. C. : « L'usage gallican, du IXe au XVe s., présente peu de divergences dans les parties essentielles. On ne doit donc pas supposer des changements arbitraires dans la période antérieure. » Or, précisément à la fin du VIIIe s., la Gaule a abandonné dans l'ensemble ses anciens usages pour adopter ceux de Rome. Cet exemple suffit pour rendre négligeable l'induction de M. C.

Il allègue en outre les rapports du Missel Stowe et de l'antiphonaire de Bangor avec les livres ambrosiens. Mais l'antiphonaire de Bangor est un livre gallican « absolument exempt de toute trace d'influence romaine » (Duchesne, p. 149). Quant au missel Stowe, c'est un livre composite, d'ailleurs récent, où les éléments romains coudoient les éléments gallicans, et dont la prétendue origine gélasienne résulte seulement d'une inscription ajoutée au Xe s. par la seconde main (cf. *Revue*, II, 1897, 189). Les quelques analogies signalées par M. C. entre ce missel et le sacramentaire ambrosien sont précisément des points où ces deux textes sont d'accord avec l'usage gallican. La thèse de M. Ceriani se trouve donc dépendre étroitement de celle que M. Probst a défendue à propos du rit gallican. On se trouve ramené fatalement à admettre la similitude des deux usages, ambrosien et gallican. On ne peut expliquer séparément leur origine. Et cette explication même est forcément une hypothèse que chacun choisit dans le sens de ses idées et de ses tendances théologiques.

Le ms. publié par M. Magistretti est conservé à la bibliothèque du chapitre, où il porte le n° 14 ; il est du IXe s. Il contient deux parties principales : la consécration des églises et l'ordination ; à l'ordination se rattachent la consécration des vierges et des veuves, et le couronne-

ment des rois. On sait, par une lettre du pape Vigile, qu'il n'y avait pas, à proprement parler, de rit dédicatoire dans l'usage romain. La cérémonie comprenait seulement deux parties : la *depositio* des reliques (*sanctuaria*) dans l'autel et la messe solennelle. L'usage gallican comprenait, en outre et auparavant, une dédicace proprement dite constituée surtout : 1° par la cérémonie de l'alphabet, transformation chrétienne des pratiques des arpenteurs romains et symbole de la prise de possession du sol ; 2° par la lustration de l'autel et des murs de l'église, suivie d'une oraison et d'une prière eucharistique (préface) ; 3° par l'onction de l'autel et de l'intérieur de l'église, suivie également d'une oraison que précédait un invitatoire ; 4° enfin par la bénédiction des objets du culte. Ce rituel a été ensuite combiné de diverses manières, avec la *depositio* romaine, non sans qu'on ait évité les doublets et les incohérences. Nous en avons une preuve dans le sacramentaire milanais. P. 24, n° 54, au moment où la procession des reliques est entrée dans l'église et avant que le pontife les ait introduites dans l'autel, se place un *Sermo ad populum*, intitulé dans le sacramentaire du VIIe s. (gélasien) : *Denunciatio cum reliquiae ponendae sunt martyrum.* Cette formule, où il est question des reliques et non pas de l'église consacrée (« commonemus dilectionem uestram quoniam *illa* feria illo loco reliquiae sunt sancti *illius* martyris *siue confessoris* conlocandae »), embarrasse M. M. Il suppose qu'elle est déplacée. S'il s'était rendu compte de la nature de la cérémonie romaine, il aurait vu dans cette formule un trait qui dénonce la contamination des deux usages. En dehors de ce point, le pontifical ambrosien présente peu de différences avec le sacramentaire d'Angoulême et le rituel de Remy d'Auxerre : p. 6, 5, la lustration de l'autel est opérée en tournant trois fois autour, et non sept fois ; p. 7, 13, la pièce *Deus sanctificationum* est sous forme d'oraison au lieu d'être une prière eucharistique ; les prières et bénédictions finales sont nombreuses et variées. Au XIe s., comme il résulte d'un autre pontifical du trésor capitulaire, n. 21, elles étaient déjà séparées des cérémonies de la dédicace.

Le mélange des deux rits est encore plus complet dans les cérémonies de l'ordination. On sait que pour les ordres inférieurs, même pour l'acolyte et le sous-diacre, il n'y avait pour ainsi dire pas de cérémonie dans l'église romaine. La tradition du sac de lin, pour l'acolyte, et du calice vide, pour le sous-diacre, avec, au plus, une bénédiction, était toute la cérémonie. Il ne faut donc pas s'étonner de voir notre pontifical présenter pour ces ordres les pratiques et les prières du rit gallican. Il y a seulement quelques différences légères, surtout des retouches de style. Comme dans les anciens documents gallicans, le *Missale Francorum* entre autres, le pontifical ambrosien n'a pas de formule d'allocution pour les lecteurs, ni d'invitatoire à l'oraison des acolytes, et il suppose une élection des lecteurs. A la différence de ces documents, il n'y a pas de présentation des diacres au peuple. La partie consacrée aux diacres et aux prêtres est une combi-

naison du rit romain et du rit gallican fort analogue à celle du pontifical actuel. Il est intéressant de constater que, dans l'usage milanais, les diacres siègent à la droite de l'évêque, les prêtres à gauche. Cette importance ministérielle des diacres est à comparer avec l'usage romain d'élire pape un diacre plutôt qu'un prêtre. Cf. DUCHESNE, *Culte*, 349, n. 2, et 344, n. 1.

L'ordination de l'évêque se faisait conformément à l'usage romain. Il faut noter seulement la forme de l'élection. Après le graduel, le célébrant, tourné vers le clergé ou le peuple, demandait : « Dilectissimi fratres, elegistis hunc N. presbyterum ad episcopatum ? » Le clergé et le peuple répondait trois fois : « Ipsum omnes elegimus. » Le consécrateur reprenait : « Est dignus et iustus hoc subire ministerium ? » On répondait trois fois : « Dignus est, iustus est. » De nouveau, le pontife disait : « Auxiliante Domino nostro Jesu Christo et beato Petro apostolo intercedente, uolumus hunc N. fratrem nostrum ordinare ad episcopatum, si uobis omnibus placet. » On répliquait trois fois : « Placet nobis omnibus. » Dans le rituel gallican, les assistants n'étaient consultés qu'une fois, après une allocution du président. L'élection des évêques suburbicaires était naturellement une opération distincte de la consécration qui se faisait à Rome ; il n'y avait pas lieu d'interroger le peuple lors de leur ordination par le pape. A la fin du rituel de la consécration des évêques, se trouve, dans le sacramentaire milanais, le développement spécial : « Et idcirco famulo tuo, quem apostolicae sedis praesulem... », destiné à remplacer, lors de l'ordination d'un pape, la phrase correspondante de l'oraison : « Deus honorum omnium... » Ce détail semble prouver l'origine romaine de toute cette partie du culte.

Le rituel de la *Velatio uirginum* et du couronnement est un appendice du rituel des ordinations. Nous reviendrons plus loin sur l'*Ordo coronationis* de ce pontifical. Le rituel de la *Consecratio sacrae uirginis* est tout romain et la rubrique est la même que celle du sacramentaire du VIIe s. A la suite se trouve la *Benedictio uiduae quae fuerit castitatem professa.*

Dans l'ensemble, le document que nous venons d'analyser a un caractère mixte. Il représente assez bien le mélange qui se faisait du VIIe au IXe s. entre les deux rits et dont, pour les cérémonies de l'ordination surtout, le sacramentaire dit gélasien est un autre témoin. Ainsi s'explique la concordance, au premier abord étonnante, de ce pontifical avec un pontifical de Mayence du IXe-Xe s., échoué à la bibliothèque capitulaire de Milan et dont M. M. donne les variantes.

Là où l'on peut faire le départ des deux usages, le pontifical milanais se trouve nous fournir une attestation ancienne de quelques-uns des rits romains. Mon collègue Boudinhon me fait observer un phénomène de conservation analogue dans la liturgie lyonnaise et dans celle de quelques ordres religieux. Tandis que le rit romain évoluait, les emprunts que lui avait faits la liturgie ambrosienne restaient figés.

C'est ce qu'il faut retenir des conclusions de MM. Ceriani et Magistretti : emprunts très anciens faits à l'usage romain, constance assez générale de la liturgie ainsi constituée. La romanisation est ancienne Quant à voir dans ce mélange je ne sais quel rituel romain préhistorique, nous n'en avons pas la preuve. Les vraisemblances historiques sont contraires à cette hypothèse. Enfin le pontifical milanais du IXe s., par son rituel de la dédicace, fournit un argument positif en faveur de l'assimilation des deux liturgies gallicane et ambrosienne. Voilà tout ce que l'on peut dire en s'en tenant aux textes. Tout le reste est théologie, comme le pense justement M. Ceriani (p. XIV).

La publication de M. Magistretti est d'exécution fort belle, ce qui n'exclut pas les fautes d'impression (p. 20, dern. l., *partes*; XXXVII, l. 6 du bas, *numeris*; p. 23, *reliquiae*). P. 4, 8, *Alia* ne fait pas partie du texte, mais signifie : « Alia oratio », comme souvent ailleurs. P. 34, n. 1, on est étonné de voir M. M. soupçonner la vraie nature des *Statuta ecclesiae antiqua*, et raisonner comme s'ils étaient des canons de Carthage. On ne peut que sourire quand on voit M. M. s'acharner à corriger l'orthographe de son ms. dans *abicio*, *intellego*, etc. J'ai signalé plus haut une préface devenue une oraison. Le cas est fréquent dans ce ms. Ne s'explique-t-il pas une abréviation (MD ou une autre) négligée ? Mais des transformations de ce genre ne sont pas rares dans l'histoire des formules liturgiques.

En quittant cette publication, je tiens à louer M. Magistretti du soin qu'il y a mis et des éclaircissements que son expérience de maître des cérémonies a ajoutés aux textes. Deux discours pour la dédicace sont publiés en appendice d'après le pontifical du XIe s. : c'est un sermon de Césaire d'Arles (*P. L.*, XXXIX, col. 2166; app. de saint Augustin, n. 229) et un sermon placé par les Bénédictins « inter Eusebianos » (*ib.*, col. 2171 ; n. 231).

Une autre publication de texte, dont j'avais eu connaissance par la libéralité des éditeurs, est celle du sacramentaire de Bergame (Xe-XIe s.) par les Bénédictins de Solesmes [183]. Les circonstances ont interrompu l'entreprise : il faut espérer qu'elle pourra être achevée et et que ce texte intéressant parviendra au public.

Dans le rit ambrosien, tel que le représente le sacramentaire de Bergame, le service des défunts comprend trois séries de prières *in agenda mortuorum* : *Cum anima de corpore egredietur* (1502-1506), *Post lauationem corporis* (1507-1508), *Ante sepulcrum priusquam sepeliatur* (1509-1514) ; et de plus des messes diverses. Les jours consacrés sont la *dies depositionis*, *dies III*, *VII*, *siue XXX*, et l'anniversaire; voir plus haut, p. 544.

[184] Le rit de la sputation baptismale est conservé dans les Églises d'Orient. Il était pratiqué à l'origine en Occident, au moins à Milan, comme le prouve un texte de saint Ambroise, *De mysteriis*, 2, 7. (*P. L.*, XVI, 391) : « Ingressus es igitur ut aduersarium tuum cerneres, cui renuntiando *in os sputares*. » Le baptizant, tourné vers l'occident, côté

du diable, crachait, puis se tournait vers l'orient, côté du Christ. Tel est le texte très heureusement rétabli par dom Morin, *Rev. bén.*, XVI (1899), 414.

J'ai reçu de la librairie J. Agnelli à Milan le prospectus d'une nouvelle édition officielle du Missel ambrosien [**185**], *Missale ambrosianum ex decreto Pii IX P. M. restitutum, iussu Leonis PP. XIII recognitum, Andreae Caroli cardinalis Ferrari archiepiscopi auctoritate editum* (1 vol. in-f°, MCMII ; prix : 50 fr.) D'après la notice jointe au prospectus, la revision du missel a commencé en 1871 et a été confiée aux liturgistes de l'Ambrosienne, MM. Ceriani et Magistretti. Nous souhaitons qu'une édition portative et de prix modéré mette ce nouveau texte à la disposition des curieux comme à celle des fidèles. Une autre annonce m'apprend la réédition du bréviaire en quatre volumes (Milan, Cogliati ; xxxii-836, xxxii-553, lxxii-594, xxxii-756 pp. in-16, 4 pl.).

Le livre de M. L.-P. Colombo [**186**], *Gli Inni del breviario Ambrosiano volgarizzati ed illustrati ; corredati delle melodie liturgiche* dal Can. Em. Garbagnati (Milano, G. Palma, 1897 ; xxiii-211 pp. ; xvi-208 pp. de texte noté ; prix : 10 L.) est avant tout une œuvre de vulgarisation. M. Colombo s'est fondé sur les travaux de Biraghi, du P. Dreves et de M. U. Chevalier. Chaque pièce est accompagnée d'une traduction italienne, d'une petite dissertation historique et de quelques notes. M. C. est un peu plus large dans ses attributions à saint Ambroise qu'on ne le serait en critique tout à fait sévère. Il arrive ainsi au total de 18 pièces qui seraient authentiques. De même, il donne sur l'origine des fêtes des détails peu exacts ; bien que ce soit le contraire, p. 71, pour les fêtes de la Croix, il a, en général, une tendance à les faire remonter beaucoup trop haut. Sur la création des heures de Prime et de Complies, les articles publiés ici-même (III, 1898, 281 et 456) par le P. Pargoire lui ont échappé. Cependant le livre rendra service et fera pénétrer dans le clergé et parmi les fidèles instruits quelques notions exactes. Je suis tout à fait incompétent pour décider de la valeur de la partie musicale due au chanoine Garbagnati. L'auteur a consulté les mss. qui étaient à sa portée, ainsi que l'antiphonaire de Londres. En somme, les deux parties de cet ouvrage témoignent d'un zèle et d'un effort consciencieux. Il ne faudrait pas que les imperfections de ce début détournassent les auteurs d'études intéressantes et pour lesquelles ils sont si bien placés.

L'hymne *Veni Redemptor gentium* a été interpolée à l'aide d'une première strophe qui est une adaptation maladroite de *Ps.* LXXIX, 1-3 : « Intende qui regis Israel, | super Cherubim qui sedes ; | appare Ephraem coram, excita | potentiam tuam et ueni. » Cette adjonction ne serait-elle pas une sorte d'antienne initiale ?

G. *Le livre d'Aethelwod ou de Cerne et les idées liturgiques de M. Bishop.* — Pendant les dernières vacances, a paru une publication importante à laquelle je crois devoir consacrer quelque développement ; elle est accompagnée de cinquante pages de remarques, dues à la plume

d'un des plus savants liturgistes contemporains, M. Edmund Bishop, qui s'est trop rarement décidé à se laisser imprimer : [187] *The prayer book of Aedeluald the bishop, commonly called the Book of Cerne*; edited from the ms. in the university library, Cambridge, with introduction and notes by dom A. B. Kuypers, Benedictine of Downside Abbey; Cambridge, at the university press, 1902; xxxvi-286 pp. et 2 pl. in-4; prix : 21 sh. C'est un livre célèbre, connu des paléographes pour ses belles miniatures décrites ou reproduites par Westwood, étudié par les germanistes pour ses gloses en anglo-saxon. Tel qu'il existe à l'université de Cambridge, il est la réunion de trois mss. : 1° la copie de 40 à 50 chartes, relatives à l'abbaye de Cerne, dans le comté de Dorset, et une prière avant la messe attribuée à saint Augustin (xiie-xive s.); 2° le recueil de l'évêque Aethelwold, objet de la présente publication; 3° 28 feuillets écrits à la fin du xve s., présentant 76 séquences différentes de celles que l'on trouve ordinairement dans les missels anglais et dont deux paraissent intéresser l'abbaye de Cerne. Ces trois mss. ont été réunis postérieurement. Nous n'avons à nous occuper que de la partie centrale, le livre d'Aethelwold.

Voici son contenu : 1° le récit de la Passion et de la Résurrection dans chacun des évangélistes; les textes de Matthieu et de Marc sont séparés de ceux de Luc et de Jean par un poème acrostiche de 18 lignes donnant les mots : *Aedeluald episcopus*; — 2° un recueil de 74 prières et hymnes; un choix de versets de psaumes analogue au recueil dit psautier de saint Jérôme, précédé des mots : *Hoc argumentum forsorii* (ent. : *uersarii*) *Oeālewald episcopus decerpsit*; enfin, un dialogue entre le Christ et Adam et Ève *in limbo patrum*, peut-être incomplet de la fin (un cahier et plus) dans l'original copié ici (3 ff.).

L'étude de l'écriture, des gloses et du texte biblique, combinée avec les données historiques, peut conduire à attribuer ce recueil à Aethelwold, évêque de Lichfield en Mercie, de 818 à 830.

Le recueil de prières est une compilation. En effet, les nos 3 et 52, 30 et 69 sont identiques. D'autres pièces présentent de grandes analogies verbales. Cette collection a été faite à des époques diverses, d'après des sources variées.

Mais avons-nous le recueil original d'Aethelwold ? Dom K. incline vers la négative. Notre ms. est dès lors séparé de l'original par un ou plusieurs intermédiaires, et l'identification avec l'évêque de Lichfield devient caduque. Il faut donc distinguer la date du ms. et celle du recueil. Le ms. est de la première moitié du ixe s. et a été écrit en Mercie. Ces données conduisent à l'attribuer à l'évêque de Lichfield. Mais si, comme il est vraisemblable, le ms. est postérieur au recueil, le recueil pourra être attribué à un Aethelwold plus ancien. On n'en connaît pas d'autre que l'évêque de Lindisfarne (721-740).

En faveur de l'antériorité du recueil au ms., on peut alléguer qu'un certain ordre règne dans cette compilation. Nous avons d'abord une série de pièces générales, qui peuvent se placer dans la prière du

matin, et expressément, deux *orationes matutinales*; puis, la confession, qui doit précéder la messe, et les prières d'actions de grâces (*Te Deum*, *Benedicite*, *Gloria in excelsis*, etc.), qui la suivent; ensuite, les prières adressées au Christ, convenant à diverses circonstances, principalement dans la pénitence; les prières aux Anges, à la Vierge, à saint Jean-Baptiste, aux Apôtres. Il y a donc eu une sorte de classement que le compilateur n'a pu introduire lui-même dans un recueil fait au jour le jour.

Quoi qu'il en soit, ce livre est une œuvre du christianisme naissant en Angleterre, et, à ce titre, il est très important d'en déterminer les sources. Le texte des Évangiles est d'une médiocre utilité à cet égard : c'est un texte mélangé, apparenté au groupe celtique, mais corrigé d'après d'autres mss. L'étude des prières est bien plus fructueuse.

Dom K. a rapproché ces prières de textes analogues, tirés des livres liturgiques de l'Irlande et du continent. Il a démêlé ainsi l'influence de deux grands courants, un courant d'origine romaine et un courant irlandais. Le style grave, calme, sentencieux, solide, antithétique et balancé des oraisons romaines est facile à distinguer de l'emphase abondante, des litanies infinies, des énumérations, de l'émotion, de l'ardeur ascétique et pénitente de la dévotion irlandaise. Une des plus jolies notes de M. Bishop (p. 245, n. 11) montre que notre *Confiteor* porte la marque irlandaise. Le « Quia peccaui nimis cogitatione, uerbo et opere » se retrouve équivalemment dans le livre de Cerne, le missel Stowe, l'antiphonaire de Bangor; de même, l'énumération des saints, la répétition de *mea culpa*, l'aggravation pathétique par *maxima culpa*, tous ces détails sont, au plus haut point, caractéristiques de la dévotion irlandaise. Et nous voyons tout de suite que cette pièce est un reste de cette discipline pénitentielle irlandaise qui a dominé pendant des siècles sur les Églises du continent. Ces traits ne sont pas isolés dans le livre de Cerne. J'irais volontiers plus loin que le P. K. : je dirais qu'ils en font l'unité. Car, même quand le compilateur emprunte aux livres romains, il transforme cette matière et lui donne une couleur irlandaise.

Le procédé est trop caractéristique pour que je n'en cite pas deux exemples entre tous ceux qu'a rassemblés dom K. Je combine ses rapprochements et ceux de M. Bishop, p. 262.

Gelas., III, 32.	Miss., Goth., p. 266.	Book of Cerne, XLI.
Deus refugium pauperum, spes humilium, salusque miserorum,	Deus, refugium pauperum, spes humilium, salusque miserorum, interueniente pro nobis beatissimo fundatore Ecclesiae tuae Petro,	Deus, refugium pauperum, spes humilium, salusque miserorum, qui *remotis obumbrationibus carnalium spiritalem* nobis *hostiam*(= Léon. 32,1)
supplicationes populi tui	supplicationes supplicùm tuorum in die triduani huius ieiunii	et uiuentem placentem patrique inchoantem dedicas
clementer exaudi ;	clementer exaudi ; et tranquillitatem a uitiis pariter et hostibus nostris concede temporibus :	ti, quando cenantibus discipulis panem et calicem benedicendo atque porrigendo dixisti : Accipite et manducate, hoc est corpus
ut quos iustitia uerberum	ut quos iustitia flagellorum tuorum	

fecit afflictos, abundantia remediorum faciat consolatos.	iuste facere potest esse adflictos, abundantia misericordiae tuae, ipso beato Petro obtinente, faciat consolatos.	meum ; et iterum : *Hic est calix sanguinis mei, noui Testamenti* (Can. romain), qui pro uobis et pro multis effundetur in remisionem peccatorum : gratias tibi refero et per hoc clementiam tuam suppliciter deposco, ut, illo sanctissimo ac salutifero pretio purificata atque sanctificata redemi merear hic et in futuro, Domine mi Iesu Christe. Amen.
GELAS., I, col. 580. Clementiam tuam, Domine, suppliciter exoramus ut Paschalis muneris sacramentum, quod fide recolimus et spe desideramus intenti, perpetua dilectione capiamus. Per.		

On saisit ici le procédé de contamination et de développement qui transforme les formules en les combinant. Ce procédé se trahit en quelque sorte par la syntaxe, par l'emploi de ces gérondifs en *-do* si lourds, mais si commodes pour une plume inexpérimentée.

BOOK OF CERNE, 40. *En* omnipotens *astrorum conditor* qui incarnationem tuam preclari sideris testimonio indicasti, quod uidentes magi oblatis maiestatem tuam muneribus adorauerunt : *propterea gratias agendo offeram tibi hostiam laudis ac deprecor*, concede *mihi propitius*, ut in mea semper mente appareat stella iustitiae, et in tua confessione meus thesaurus sit, *Domine mi Iesu Christe*, Amen.	GELAS., I, 13, col. 502. Omnipotens sempiterne Deus, qui Verbi tui incarnationem praeclari testimonio sideris indicasti quod uidentes magi oblatis maiestatem tuam muneribus adorarunt concede ut semper in mentibus nostris tuae appareat stella iustitiae, et noster in tua sit confessione thesaurus. Per.

Une observation que n'a pas faite dom K. ressort de ce dernier exemple : les Irlandais détruisent le rythme et la cadence des oraisons romaines; comparer *noster in tua sit confessiOne thesAUrus* avec *in tua confessione meus thesaurus sit.*

Ainsi l'on peut dire qu'à l'origine de l'église d'Angleterre, la piété irlandaise baignait de ses effusions les prières empruntées aux livres du continent.

Mais les notes de M. Bishop ont posé un problème ultérieur : d'où les Irlandais ont-ils tiré les éléments de leurs textes ? Il faut, sans doute, faire la part très large aux Irlandais eux-mêmes. Mais il y a des emprunts romains, gallicans, wisigothiques. Quelle est leur proportion ? Une recherche de ce genre n'est possible que par la comparaison des formules. Le détail de l'expression permet seul d'aventurer quelques conclusions.

Il y a d'abord les expressions spécifiquement irlandaises, comme *sancti et electi*, et l'adaptation liturgique du verset des Actes, IV, 24. Le terme de *medicus*, appliqué au Christ chez les Wisigoths et les Irlandais, passe du Christ au prêtre chez les seuls Irlandais; on voit que c'est sous l'influence de leur discipline pénitentielle.

M. B. a relevé ensuite les expressions du livre d'Aethelwold qui ne se

trouvent pas dans les livres romains ou ne s'y trouvent que par une interpolation gallicane, et qui sont employées dans les livres gallicans : *perennis* (*uita perennis* s'opposant à *uita aeterna* des livres romains), *sanctus sanguis*, *tremendus* (à propos du jugement : *tremenda hora*, etc.), *multiplicare misericordiam* (rom. : *m. gratiam*), *remedium animae* (moz., irl.), *saluator mundi* devant la conclusion (gall., irl.), *hic et in futuro saeculo* (moz., irl.), *gloriosa merita* (gall., irl.), *requies*.

Ce dernier mot sert de prétexte à toute une dissertation sur l'usage des mots *requies*, *quies*, *refrigerium*, *pax* et *lux*, pour désigner le repos d'après la mort. Dans les livres gallicans et wisigothiques, *requies* et *quies* sont les termes caractéristiques. *Hic requiescit* devient dominant dans les épitaphes romaines à partir de 480, et presque exclusif entre 500 et 600. Or, c'est le temps de la domination des Goths. Cette coïncidence entre les livres liturgiques et les inscriptions ne peut être fortuite. *Requies* apparaît deux fois dans le sacramentaire dit léonien : ce serait, pour M. B., la preuve d'une influence gothique s'exerçant à Rome. Et il confirme cette conclusion en rappelant les expressions du sacramentaire léonien qui, étrangères aux livres romains, se retrouvent dans des livres gallicans, irlandais ou wisigothiques. Dans ses notes, on peut relever entre autres : *hostis antiquus* (gall., léon., Dial. de Grég.), *protoplastus* (gall., léon.), *uenia* uni à *delictum* (moz., léon.). Les expressions vraiment romaines de la paix éternelle sont données par le Memento du sacramentaire grégorien : *refrigerium*, *lux*, *pax*. Il faut ajouter que, dans une note, M. B. reconnaît l'usage habituel de *refrigerium* dans Tertullien et Cyprien, de *requies* dans Ambroise et Augustin. Il y a là une question difficile. La note de M. B. permettra de la serrer de plus près.

De ces rapprochements et d'autres analogues, M. B. conclut à deux grandes influences : celle du sacramentaire dit gélasien et celle de la liturgie mozarabe. En soi, la première n'a rien d'étonnant; le recueil d'Aethelwold est de l'époque où le Gélasien a pu parvenir dans les îles et y exercer une influence. Celle de la liturgie mozarabe est plus inattendue. Par quelle voie s'est-elle frayé un chemin en Grande-Bretagne? M. B. incline à croire que c'est par l'Irlande. Il relève de nombreux points de contact entre les livres irlandais et les livres wisigothiques. Ainsi la piété irlandaise procéderait en partie de la piété espagnole.

Ces recherches ont une grande portée. Il n'est pas indifférent de avoir à quelles sources a puisé la dévotion de Boniface, de Willibrord et de Willibald, quand ils se formaient à la vie spirituelle, avant de porter en Germanie le fruit de leurs entretiens avec le Christ.

Et puisqu'il est question de la piété irlandaise, c'est le lieu de citer l'une des formes qu'elle revêtait et qui a contribué à sa diffusion, la prière mutuelle. « Ce doux lien spirituel contracté entre des âmes qui s'engagent à se souvenir les unes des autres devant Dieu, c'est en Angleterre qu'il paraît avoir été noué tout d'abord, et ce fut, pendant toute la vie de Winfrid [Boniface], la forme de prédilection des relations d'amitié qu'il contractait. » (G. Kurth, *Saint Boniface*, p. 16.)

Le ms. de Cerne est reproduit page par page et ligne par ligne. Les corrections et gloses interlinéaires, les sources, les variantes des textes parallèles sont indiquées très complètement. Tout ce travail a dû demander beaucoup de temps et de soin. Dom Kuypers a ajouté en appendice le texte du ms. 2 A XX du Musée britannique. C'est un recueil analogue à celui d'Aethelwold. Deux héliogravures Dujardin reproduisent deux pages du ms. de Cerne.

M. Bishop est un représentant de la méthode philologique en liturgie. Comme ses « notes » dépassent de beaucoup l'intérêt du texte qui leur a servi de prétexte, on me permettra de résumer les vues générales jetées çà et là par ce savant. Je le ferai le plus souvent sans discussion. Mon but est de mettre sous les yeux du plus grand nombre certaines idées qui resteraient cachées dans un livre cher et dans une annotation un peu touffue. Ce sera aussi une occasion de compléter les indications des précédentes chroniques.

1° On sait que, parmi les livres irlandais, l'un des plus singuliers est le Missel de Stowe. Ce livre a eu un frère au moins, à Fulda. C'est un ms. utilisé, quand cette bibliothèque existait encore intacte, par Georges Witzel, un des pionniers de la liturgie : *Exercitamenta syncerae pietatis...* per Georgium VUICELIUM seniorem edita (Moguntiae, apud Franc. Behem, 1555). Les extraits prouvent que le ms. de Witzel n'est pas le ms. possédé par l'Académie royale d'Irlande. D'après M. Bishop, j'ajoute, à propos du missel de Stowe, que, outre l'édition Warren, qui est complète, il existe une édition des messes seules dans [188] les *Transactions of Royal Irish Academy*, t. XXVII, n° VI (Dublin, 1886), pp. 192-232, par MACCARTHY. Cette publication offre des garanties critiques que n'a pas celle de Warren.

2° Dans l'Avant-propos au t. V de la *Paléographie musicale* publiée par les Bénédictins de Solesmes, une hypothèse avait été proposée sur l'origine du missel de Bobbio (cf. *Revue*, VII [1902], 284). En voici une autre due à M. Ed. Bishop, p. 239. Le savant liturgiste y voit un livre irlandais, une combinaison personnelle d'éléments romains, gallicans et mozarabes avec le style et l'emphase abondante des Irlandais.

3° La liturgie mozarabe a été retouchée dans un sens orthodoxe ; Lesley et dom Férotin ont eu le tort de croire qu'Élipand était un faussaire et qu'elle ne contenait pas d'expressions adoptianistes. Le missel mozarabe contient encore des textes comme : « Omnipotens Deus... qui unigeniti tui in assumptione carnis aduentum reconciliationis nostre uoluisti esse remedium, ut *cum eo* gratiam reciperemus adoptionis », 16, 25-29. Le gélasien, qui a subi dans ses interpolations gallicanes l'influence wisigothique, termine une postcommunion par les mots : « Ut quem fecisti *adoptionis participem* iubeas hereditatis tuae esse consortem » ; c'est la finale de la prière citée par Elipand dans sa lettre IV à Alcuin (*P.L.*, XCXVI, 875 = *Mon. Germ.*, *Epist.*, IV, 305).

A côté de ces restes de haute antiquité, notre texte, imprimé pour

les besoins du culte, présente naturellement bien des altérations. Un grand nombre sont d'origine romaine. M. B. distingue trois couches d'alluvions romaines : l'une date de la période wisigothique, l'autre est l'œuvre du « grégorianisme » carolingien, la troisième est de la fin du moyen-âge

4° Le sacramentaire du VIIe s. dit gélasien a subi au VIIIe une recension représentée par les mss. R(heinau) et S(aint-Gall) de l'éd. Wilson (cf. *Revue*, II [1897], 277). Un troisième ms. est le sacramentaire, aujourd'hui incomplètement connu, de Godelgaudus (cf. DELISLE, p. 87). Ménard l'avait utilisé. [189] U. CHEVALIER en a publié les débris dans le tome VII de sa *Bibliothèque liturgique*, pp. 305 suiv.

5° Pour M. Bishop, le Gélasien est le sacramentaire romain du VIe s. ; le Grégorien, le sacramentaire en usage depuis la fin du VIe s. Le Gélasien, se trouvant supplanté, n'a plus d'histoire que dans les terres franques, à partir de cette date, et c'est pourquoi nos mss. nous en donnent un exemplaire gallicanisé (*Boof of Cerne*, p. 239). Parmi les plus notables changements, se trouve la substitution des messes pour les défunts. Ces messes, dans notre texte actuel, III, 92-105, ont été compilées en Gaule, comme d'ailleurs III, 91 (Orationes post obitum hominis). Nous ne connaissons pas la rédaction qu'elles ont remplacée. Elles contiennent des éléments d'origine wisigothique. Quant à la partie ancienne et vraiment romaine de ce document, elle est pour M. B. une réaction contre les empiètements des Barbares en matière religieuse, donc contre les empiètements des Goths. La petite dissertation sur *requies* et synonymes, donne un exemple des raisonnements qui conduisent à cette conclusion. M. B. me permettra-t-il cependant une objection à ses datations ? *Requiescit* est le mot usité à Rome dans les épitaphes du VIe s. D'autre part, le léonien présente *requies* et le gélasien est une réaction contre de tels usages « gothiques ». Ne faut-il pas attribuer le léonien au VIe s. et le gélasien au VIIe ? En somme, il serait facile de concilier ces données et ces hypothèses avec les dates proposées ici autrefois (II [1897], 191 et 278).

6° M. Edm. Bishop, pp. 237-238, a introduit un élément nouveau pour l'appréciation du sacramentaire dit grégorien. Les liturgistes ont été souvent chercher ce livre dans les 138 premières colonnes de Muratori, *Liturgia romana*, t. II ; cf. *Revue*, II (1897), 279. Or M. Bishop croit à une erreur de pagination et de brochage dans cette édition. Les col. 139-170 ont été numérotées par faute typographique 241-272, tandis que les col. 171-272 portent maintenant les chiffres 139-240. L'ordre véritable est donc 1-138, 241-272, 139-240. Les deux premiers groupes et les col. 357-461 forment le sacramentaire du VIIIe s. Le supplément carolingien est compris dans les col. 139-240. Les préfaces et bénédictions des col. 273-356 et 362-380 ont une provenance douteuse ; elles forment deux collections dont l'une seulement pourrait être due au compilateur du supplément. Par suite, le sacramentaire

grégorien n'a pas le caractère spécial qu'on lui attribuait. Les pièces qui lui manquaient s'y trouvent. Les dimanches après l'Épiphanie et après la Pentecôte n'ont toujours pas de messes attitrées. Mais ce genre de messes paraît dû à un réviseur franc du Gélasien, au VIIe s. Et, d'autre part, les *orationes cotidianae* et les *orationes pro peccatis*, dans Muratori, 251-258 et 246-251, paraissent être des collectes dont l'usage était facile à faire. Enfin M. Bishop (p. 238) caractérise très heureusement le Supplément carolingien en disant qu'il se place entre le passé, représenté par d'autres documents, et l'avenir, dont il est le héraut. En fait, il peut contenir des textes anciens que nous n'avons pas ou qui n'ont pas été imprimés ailleurs. Ces indications suffisent pour compléter ce que j'ai dit en 1897 sur ce sujet.

7° Nous avons vu que le liturgiste doit pénétrer les caractères intimes et les sentiments particuliers révélés par les textes. La piété n'a pas la même plastique dans des pays différents. A l'appui de cette règle, M. Bishop cite les textes relatifs à la Vierge Marie. Il y eut au VIIe s. une véritable explosion de tendresse pour la Vierge. M. B. cite (p. 280, n.) le Sermon sur l'Annonciation de Sophronius, patriarche de Jérusalem (deuxième quart du VIIe s.), l'ὕμνος ἀκάθιστος de Serge, patriarche de Constantinople (mort en 638); le *De Virginitate perpetua sanctae Mariae*, d'Hildephonse de Tolède; la messe « rhétoricale » de l'Assomption, dans le *Missale gothicum*; l'*Inlatio* polémique et dialectique de la même messe dans le rit mozarabe; les messes d'origine franque du sacramentaire gélasien, où l'on cherche maladroitement à calquer les procédés littéraires de l'Eglise romaine. Ainsi l'emphase orientale et la sincérité impulsive des Barbares se rencontrent et produisent les mêmes effets. En regard de cet enthousiasme, nous avons le contraste des documents purement romains dans les messes correspondantes du sacramentaire grégorien. Là nous retrouvons le sang-froid et l'impassibilité.

Ces indications suffisent à faire entrevoir l'intérêt des notes de M. Bishop. J'ajouterai seulement deux observations.

La méthode philologique est aussi légitime que la critique externe et historique des documents. Mais elle demande à être maniée avec prudence. M. Bishop discerne dans le Gélasien les parties gallicanes d'après leur style et reconnaît le caractère gallican d'autres textes d'après leur analogie avec ces parties. Il n'y a pas là de cercle vicieux, si l'on veut bien examiner le détail du raisonnement. Il y a cependant un danger d'erreur et l'on peut y succomber soit par l'insuffisance des documents, soit par violation du principe cartésien des énumérations parfaitement complètes, soit simplement par inexpérience. Egger, je crois, ne voulait rien entendre à la critique de Plaute, parce que, disait-il, on y établissait la métrique d'après les mss., et l'on y corrigeait les mss d'après la métrique. La méthode n'en était pas moins féconde. Appliquée avec continuité, contrôlée sans cesse par de nouvelles applications, elle a donné des résultats de plus en plus solides. Chaque édition nou-

velle est marquée par un nouveau retour aux leçons des mss. Ainsi la méthode, après avoir semblé éloigner des mss., y ramène. Mais il y a dans ces progrès et dans les fautes commises par un Ritschl, une leçon pour quiconque établit des comparaisons textuelles.

Une autre difficulté de ces recherches, c'est que tout un rameau de la liturgie latine a péri ; il ne reste rien de la liturgie africaine. C'est une grosse lacune. On peut la combler, seulement dans quelque mesure, par des dépouillements faits dans les auteurs et par des comparaisons avec les documents liturgiques conservés. C'est une tâche qui s'impose aux jeunes ecclésiastiques. Ils ne devront pas oublier qu'elle est très difficile et ne peut être menée à bonne fin que par une méthode absolument rigoureuse. Aussi bien, des recherches comme celles de dom Ramsay (voir *Revue*, VIII [1902], 419 suiv.) peuvent leur frayer la voie.

Paris.

PAUL LEJAY.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abélard, 465, 516 suiv.
accidia, 37 et n.
ACHELIS, 356 [140].
Actes, 381, 382.
Aethelwold, 556.
Aggaï, 101.
Agricola, 289.
Agucchi, 487.
Albert le Grand, 316 suiv., 472, 525 suiv.
Aldobrandini, 481.
Alexandre de Halès, 472, 523 suiv.
Algasali, 468, 470.
Al Kindi, 469.
Amalaire, 287.
Amaury de Bènes, 540.
Ambroise, 5. 427 suiv., 548.
ambrosien (rit), 5, 354, 359, 548.
AMELUNG (W.), 366 [152].
Ancône, 360.
anglo-saxonne (église), 64, 289.
Anselme, 300, 465, 514 suiv.
apocalypses, 268.
Apollinaire de Laodicée, 137.
Apringius, 426 suiv.
Aquilée, 359 [145].
Arnobe le jeune, 137 n., 511.
ASIN (Mig.), 469.
astrologie, 185.
Augustin, 4, 128, 147, 209, 285, 289, 427 suiv., 510 suiv., 550.
AUST (Em.), 178 [105].
Averroès, 470.
Avicebron, 474.
Avicenne, 468.

BABELON (E.), 365 [151].
Baradaï (Jacques), 116.
BARDOUX (J.), 231.
Barsauma, 110.
Baruch, 379.
Beatus de Liebana, 419.
Bellarmin, 529.
Bénigne (saint), 71.
Bernard de Clairvaux, 519 suiv.
BERNOULLI (C. A.), 371 [163].
Bible, 167 suiv., 248, 253 suiv., 377 suiv., 448 suiv.
Bible de Pétrarque, 33, n. 1 et 2; 45, n. 1.
BISHOP (Edm.), 557 [187].
BLACK, 253.
Blaise (saint), 370.
BIDEZ (J.), 370 [161].
BLASS (Fr.), 272.
BOISSIER (G.), 183 [121].

Boll, 186.
Bollandistes, 355 [138].
Bossuet, 385, 528.
Bouché-Leclercq, 182 [113], [114]; 185 [130], [131].
Boudinhon, 262.
Bréal, 184 [123].
Brissaud 182 [112].
Brunhes (H. J.), 231.
Bücheler (F.), 184 [124].
Burkitt (J. C.), 272.
Burn (A. E.), 186 [101], 187 [102].
Büttenwieser, 268.

Cabrol (F.), 189 [110], 281 [121],
Cagin, 284 [122], 285 [125], 555 [183].
calendrier, 354.
Camblak (Grég.), 524.
Carra de Vaux, 468.
Cassien, 510.
Cassiodore, 10.
celtique (Église), 64, 289, 367, 556 suiv.
cène, 458.
Ceriani, 551 [182].
Cerne (livre de), 556.
Césaire d'Arles, 15, 371.
Chanterac (abbé de), 388 suiv.
Chartraire, 373 [165].
Chatelain (Em.), 288 [132].
Cheyne, 253.
Chomton, 71.
chronologie, 354.
cimetières, 545.
Clément VIII, 528.
Cluny, 95, 351.
Colombo, 556 [186].
Côme et Damien, 370.
Comes, 286.
conciles : espagnols, 18; gallicans, 12 ; de Séleucie (410), 108; de Trente, 527.
Conybeare (F. C.), 191 [113].
Coran, 469.
Cornill, 269
cosmologie, 293.
créatianisme, 137.
Crépin et Crépinien, 371.
crucifixion, 368.
Crum (W. E.), 479 [171].
Cumont (Fr.), 186.
Cyprien, 4, 480.

Dante, 57.
dédicace, 552.
Delacroix, 537.
Démétrius (saint), 370.
Denifle, 466.
Denys (pseudo-), 536.
Derembourg (H.), 271.
De Wulf (M.), 477.
divination, 185.
diptyques, 286.
Domet de Vorges, 465.
Duchesne (L.), 370 [160].
Dufourcq (A.), 358 [142].
Duhm, 378.
Duns Scot, 300, 307 suiv., 526 suiv.
Duvau (L.), 367 [155], [156].

Eckhart, 537.
Ebner (A.), 189 [109].
Edda, 367.
Edesse (école d'), 111.
El Fârâbi, 469.
Elwall, 231.
enfer, 212.
Ennodius, 371.
Ephrem (saint), 272.
épiclèse, 278.
épigraphie, 479, 541.
épîtres pauliniennes, 274.
Erbes (C.), 362 [148].
eschatologie, 450.
Esdras, 270.
Espenberger (J.), 467.
Esther, 271.
Estius, 528.
Eugippius, 371.
Eusèbe de Césarée, 8.
Euthyme de Bulgarie, 534.
évangiles, 167, 175, 256, 268, 272, 273, 274, 380, 383.
Ewald (P.), 274.

Félix II, 10.
Fénelon, 385.
fêtes, 354.
Fastidius, 289.

Faust de Riez, 137 n.
Ferrère, 464.
Fiebig (A.), 453.
Florus, 288.
folk-lore, 184, 364 suiv.
Fonck, 478 [170].
Fortunat, 371.
Fowler (W. Warde), 183 [119].
Fracassini (U.), 268.
François d'Assise, 46 et n. ; 57.
franque (Église), 67, 125.
Fromage, 356 [139].
Fulgence de Ruspe, 371, 427 suiv.
funéraires (usages), 478, 541.
Fuscien et Victorice (saints), 371.

Gaidoz (H.), 364 [150].
Gallican (rit), 556 suiv.
Garbagnati, 556 [186].
Gastoué (Am.), 280 [119 *bis*].
génératianisme, 136.
Geneviève (sainte), 371.
Gennadius, 15, 137 n.
Geraets, 371 [164].
Germain de Paris, 16.
Gertrude, 371.
Geyer (P.), 375 [167].
Gietl, 467.
Gilbert (O.), 177 [109].
Gilles de Lessines, 477.
Gloria in excelsis, 279, 450.
Goltz (F. von der), 459.
grâce, 219.
Grégoire le grand, 11, 300, 371, 426 suiv., 513 suiv.
Grégoire l'Illuminateur, 370.
Grégoire de Nysse, 137 n.
Grégoire de Tours, 16, 371.
Grill (J.), 454.
Guillaume d'Auvergne, 470.
Guthe, 270.

hagiographie, 354 suiv.
Hartung (J. A.), 177 [101].
Henry (V.), 288 [133].
Henri IV, 482, 502.
Henzen, 183 [120].
Hettinger (Fr.), 473.
Hilgenfeld (A.), 361 [146].
Hogan, 262.
Hollmann (G.), 175.
Holtzmann (H. J.), 380.
Holzinger, 378.
Hubert (H.), 281 [120].
Hugues de Saint-Victor, 300 suiv. 518 suiv.

Irénée, 137 n.
Isidore de Séville, 19, 349, 423 suiv., 513.

Jahn (G.), 271.
Jahn (O.), 184 [126].
Jean (évang.), 364, 454.
Jean-Baptiste, 370.
Jean Chrysostome, 287, 370.
Jean de Cronstadt (P.), 374.
Jérémie, 269, 378.
Jérôme, 8, 136, 286, 426 suiv.
Jirecek, 366 [153].
Joachim de Flore, 540.
Job, 271.
Jordan (H.), 177 [103].
Josué, 378.
Juifs, 260.
Julien d'Eclane, 131, 221.
Jullian, 366 [154].

Kattenbusch, 189 [108].
Kaufmann, 478 [169].
Kautzsch, 270.
Kellner (K. A. H.), 355 [137].
Kirsch (J. P.), 479 [172].
Klausen (R. A.), 177 [102].
Knoepfler, 287 [130].
Koch, 536.
Köberle (J.), 267, 450.
Kraetzschmar, 173.
Kroll (W.), 184 [125], 186.
Kulakowski (J.), 541 [173].
Kunze (J.), 188 [104].
Kuypers, 557 [187].

Lactance, 53, 137 n.
Le Camus, 168.
Léon le grand, 9, 513 suiv.
Lérins (école de), 511.
Lersch (B. M.), 354.
Lesdiguières, 506.
Lesêtre, 167.
Lejay (P.), 548 [180].
Lindsay, 463.

liturgie, 1, 189, 269, 275, 354, 458, 459, 541.
Loë (de), 472.
Loofs (F.), 189 [107].
Lotz (W.), 449.
Lucien de Beauvais (saint), 371.

MacCarthy, 561 [188].
magie, 185, 479.
Magistretti, 548 [181], 551 [182].
Maltzew (A.), 275 [116-117], 277 [118], 542 [176].
Mandonnet, 473.
Marchi (de), 182 [115].
Mari, 101.
Marie de Médicis, 484, 504.
Marquardt, 181 [111].
Martin de Tours, 371.
martyrologes, 356.
Maruta, 106.
Maury, 185 [129].
Mausbach, 477.
Mauss (M.), 281 [120].
Mayer-Lambert, 271.
Mercati, 360 [145 *bis*].
Merkel, 183 [117].
messe, 1, 281, 458.
Méthode, 137 n.
métrique hébraïque, 268.
Michael, 472.
Michon (E.), 541 [175].
Millet, 370 [162].
miracles, 374.
missa paenitentium, 1.
missel Stowe, 552, 561.
Mommsen (Th.), 177 [108], 182 [111], [116].
monachisme, 200.
monophysites, 112 suiv.
Montefiore (C. G.), 377.
Morin (Dom), 188 [103], [105], 286 [127], 287 [129], [131], 359 [145], 361 [147], 370 [158], 555 [184].
mozarabe (rit), 561.
Müller (A.), 270.
Müller (O.), 184 [122].
mystères, 283, 536.
mystique, 536.

Néhémie, 270.
nestorianisme perse, 202.
nestoriens, 110.
Nicolas (saint), 369.
Niebuhr, 179 [106].
Nikon, 278.
Nilles, 192 [114], 275 [115].
Nisibe (école de), 113.

Odin, 368.
Olivieri (A.), 186.
Omont (H.), 273, 285 [126].
Optat, 144.
ordination, 552.
Origène, 138, 287, 428.
Oswald, 371.

paganisme, 360.
Pais (E.), 180 [110].
paradis, 293.
pauliciens, 190 suiv.
péché originel, 128, 209, 289, 510.
peinture italienne, 51, n.
pélagianisme, 128, 209, 289.
pèlerinages, 375.
Pelt, 383.
Peltier, 231.
pénitence, 1.
pénitentiels, 59, 120.
Perdrizet, 541 [174].
perse (église), 97, 193.
Peschito, 272.
Peter (H.), 183 [118].
Pétrarque, 21, 151.
Pétrarque (Gerardo), 21, 151.
Pétrone, 357.
Philon, 455.
philosophie médiévale, 461, 526.
Piat (saint), 371.
Picavet, 463, 474.
Pierre (saint), 362, 369.
Pierre Lombard, 312, 318 suiv., 467.
platonisme (néo-), 536.
Polycarpe (saint), 370.
Portalié, 466.
Preller (L.), 177 [103].
Preuschen, 274.
prière, 459.
Proclus, 537.
Proost (R.), 355 [136].

prophètes, 173, 379.
Prou, 373 [165].
Proverbes, 270.
Prudence, 137 n.

Quatre-Temps, 361.
Quentin (saint), 371.
quiétisme, 385.

Rackham (R. B.), 382.
Reinach (S.), 545 [178].
religion romaine, 176.
reliques, 373.
Riess (E.), 184.
Rohrbach (P.), 266.
Rothstein (J.-W.), 173.
Rottmanner (O.), 268.
Rufin, 371.
Rufin et Valère (saints), 371.
Rupertus Meldenius, 148.
Ruskin (John), 231.
russe (liturgie), 275.

Saadia, 271.
sacramentaires de Bergame, 555; de Bobbio, 284, 561; gélasien (pseudo-), 562; de Gellone, 285; de Godelgaudus, 562; grégorien (dit), 562; de Vérone, 284.
Saint-Bénigne (église et abbaye de), 83.
Savoie (duc de), 482, 505.
Schell, 279 [119].
Schindele (St.), 470.
Schöpfler, 383.
Schrijnen (J.), 369 [157].
Schwally (F.), 174.
Schwegler (A.), 179 [107].
Schweitzer (A.), 458.
Semeria, 172.
Sérapion, 190.
Sievers, 268.
Silvie, 375.
Sirice, 8.
Sittl (K.), 184 [127].
Sizeranne (R. de la), 231.
Söderblom (N.), 450, 543 [177].
Sozomène, 2.
Spagnolo (Ant.), 284 [124].
Steuernagel (C.), 448.
Suarez, 300, 529.
Sulpice Sévère, 371.
superstitions, 184.
symboles, 186.

Te Deum, 187.
Tertullien, 3, 136 n., 322.
Testament (ancien), 173.
Testament (nouveau), 170 suiv., 267.
Thomas (saint), 370.
Thomas d'Aquin, 300, 305 suiv., 473, 525 suiv.
Thümmel (W.), 545 [179].
traducianisme, 136.
Tyconius, 426 suiv.

Urbain (Aug.), 358 [141].

Vacant, 465, 548.
Victoire (sainte), 366.
Victorinus, 426 suiv.
Vidier, 359 [144].
Vierge, 277, 278, 366.
Vigna, 465.
Vikings, 367.
Vogüé (E. M. de), 374 [166].
Vollet, 473.

Walafrid Strabon, 287 [130].
Weber, 171.
Weizsæcker (C.), 383.
Wernle, 170.
Wiegand, 188 [106], 286 [128].
Willmann (O.), 462.
Wittmann, 474.
Wobbermin (G.), 190 [112].
Worms, 470.
Wünsch (R.), 185 [128], 344 [148 *bis*].

Zahn, 267, 376 [168].

Le Gérant : M.-A. Desbois

BL
3
R35
t.7

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY